

# **Messiaskäsitykset Qumranin teksteissä**

Anna Sokka  
Vanhan testamentin eksegetiikan tutkielma  
Syyskuu 2019

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Eksegetiikan osasto
Tekijä – Författare Anna Sokka		
Työn nimi – Arbetets titel Messiaskäsitykset Qumranin teksteissä		
Oppiaine – Läroämne Vanhan testamentin eksegetiikka		
Työn laji – Arbetets art Tutkielma	Aika – Datum 9.9.2019	Sivumäärä – Sidoantal 69
<p>Tiivistelmä – Referat</p> <p>Tutkielmassa tarkastellaan myöhäisen toisen temppelin ajan käsityksiä messiaasta Raamatun ulkopuolisissa Qumranin tekstilöydöksissä. Tarkoituksena on eritellä משיח-termin ja siihen rinnastetun צמח דוד -termin käyttötapoja. Tavoitteena on selvittää, löytyykö Qumranin teksteistä messiasodotusta ja minkälaisia piirteitä tähän liitetään.</p> <p>Tutkielma pohjautuu temaattiseen tekstianalyysiin valituista Qumranin teksteistä. Tutkielmassa harjoitetaan lähteiden tarkkaa lähilukua. Siihen kuuluu myös lähteistä tehtyjen käännösten myötä nousevat havainnot sekä lähteiden keskinäinen vertailu. Toisinaan lähteissä on messias-termiin liittyviä lainauksia Raamatun teksteistä. Tämän vuoksi tutkielmassa analysoidaan myös Raamatun tekstien vaikutusta messias-termin käyttötapoihin. Tutkielmassa analysoidaan messiasodotuksen piirteitä erittelemällä odotuksia kuninkaallisesta ja papillisesta messiaasta sekä kaksoismessiaasta.</p> <p>Termit משיח ja צמח דוד esiintyvät Qumranin lähteissä useammassa käsikirjoituksessa. Termit rinnastetaan toisiinsa varmasti vain käsikirjoituksessa 4Q252, mutta mahdollisesti myös käsikirjoituksessa 4Q174.</p> <p>Termi משיח esiintyy historiallisessa, tulevaisuuteen viittaavassa ja eskatologisessa kontekstissa sekä nykytilanteesta puhuttaessa sääntöteksteissä. Termiä käytetään viitatessa profeettoihin, pappeihin tai kuninkaisiin, mutta myös viitatessa lopun ajan tapahtumissa toimivaan henkilöön. Yhteistä käyttökonteksteille on, että termillä viitataan johonkin merkittävään Jumalan valtuuttamaan henkilöön tai henkilöihin. Termi צמח דוד esiintyy lähinnä eskatologisessa kontekstissa, ja sillä viitataan kuninkaalliseen hahmoon. Termillä on myös vahvat raamatulliset juuret Jesajan, Jeremian ja Sakarjan kirjoissa. Useissa Qumranin teksteissä messiasodotukseen liitetään kuninkaallisia piirteitä.</p> <p>CD-käsikirjoituksessa משיח-termi liitetään Israelin ja Aaronin nimiin, minkä perusteella messiasodotukseen liittyy myös papillisia piirteitä. Toisinaan eskatologisessa kontekstissa kuninkaallisen messias-hahmon rinnalla esiintyy papillinen henkilö. Tutkimuksessa on siksi esitetty, että Qumranin teksteissä odotetaan sekä kuninkaallista että papillista messiaasta. Kuitenkin todisteet kahden eri messiaaksi nimitetyn henkilön odottamisesta ovat melko vähäisiä. Qumranin teksteissä esiintyy useita lopun aikoina toimivia henkilöitä, mutta kaikkia ei nimitetä termillä משיח tai sen synonyymillä צמח דוד.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Qumranin kirjoitukset, varhaisjuutalaisuus, messianismi, messiasodotus, kuninkaallinen messias, papillinen messias, eskatologia		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

## Sisällys

1. Johdanto .....	1
1.1 Käytettävät lähteet .....	1
1.2 Tutkimusmenetelmät .....	4
1.3 Qumranin tekstilöydökset ja niiden tausta .....	5
1.4 Qumranin käärojen messiaskuvien tutkimus .....	7
2. Messias-termi Qumranin teksteissä .....	10
2.1 Termin משיח esiintymät kääroittain .....	10
Damaskon kirja CD .....	11
Yhdyskuntasääntö 1Q28 .....	16
Seurakuntasääntö 1Q28a .....	17
Sotakääro 1Q33 .....	18
Eskatologinen midraš 4Q174 .....	19
Mooseksen pseudepigrafi 4Q375 .....	20
Apokryfinen Pentateukki B 4Q377 .....	21
Kaanonin ulkopuolinen psalmi B 4Q381 .....	22
Sotateksti 4Q458 .....	23
Messiaaninen apokalypsi 4Q521 .....	24
Melkisedek 11Q13 .....	25
2.2 Termin צמח דוד esiintymät kääroittain .....	26
Eskatologinen midraš 4Q174 .....	27
Genesis-kommentaari A 4Q252 .....	28
Sotasäännöt 4Q285 ja 11Q14 .....	29
2.3 Yhteenveto messias-termin käytöstä .....	31
3. Messiaskuvat Qumranin teksteissä .....	33
3.1 Kuninkaallinen messiasodotus .....	33
3.2 Papillinen messiasodotus .....	40
3.3 Kaksoismessiaaninen odotus .....	45
3.3.1. "Kaksi öljyn poikaa" (Sak. 4:14) .....	46
3.3.2. "Aaronin ja Israelin voidellut" (1Q28 9:11) .....	48
3.3.3. Yhteenveto .....	51
3.4 Muita messias-termin käyttötapoja .....	51
3.5 Yhteenveto messiasodotuksen piirteistä .....	54
4. Johtopäätökset .....	56
4.1 Tutkielman kulku .....	56
4.2 Tutkielman keskeiset havainnot .....	59
Lähde- ja kirjallisuusluettelo .....	65

# 1. Johdanto

Juutalaisuuteen on perinteisesti liitetty ajatus messiaanisen vapauttajan odottamisesta. Messiaan on usein ajateltu olevan kuningas Daavidin perillinen, joka saapuisi aikojen lopulla korjaamaan kaiken vääryyden. Messiaanisen toivon on arvioitu syntyneen Juudan pakkosiirron aikana Babylonin tuhattua Daavidin dynastian (587 e.Kr.). Tällöin olisi alettu odottaa Daavidin suvusta nousevaa kuningasta, joka vapauttaisi Israelin kansan vieraista hallitsijoista. Viitteitä messiaanisesta odotuksesta löytyy jo toisen temppelin ajan (515 e.Kr. – 70 j.Kr.) teksteistä.<sup>1</sup> Tänä aikana juutalaiset olivat lyhyttä ajanjaksoa lukuun ottamatta jatkuvasti vieraan vallan alla, mikä on osaltaan saattanut vahvistaa messiasodotusta.<sup>2</sup> Toisen temppelin aikaan sijoittuu runsaasti tekstimateriaalia, joista Qumranista löytyneet tekstit ovat yksi merkittävä osa Raamatun kirjojen, apokryfien, pseudepigrafien sekä Filonin ja Josefuksen tekstien joukossa.

Tutkielmassani tarkastelen myöhäisen toisen temppelin ajan (n. 300 e.Kr. – 70 j.Kr.) messiaskäsitteitä Qumranin tekstilöydöksissä. Tarkastelen sitä, kuinka messias-termiä käytetään Qumranin teksteissä, mitä teemoja termiin liitetään ja minkälaista eksegeettistä tulkintaa termistä on tehty. Tavoitteena on selvittää, löytyykö Qumranin teksteistä messiasodotusta ja minkälaisia piirteitä mahdolliseen messiasodotukseen liitetään. Olen valinnut lähteikseni Qumranin tekstilöydösten kohdat, jotka sisältävät sanan משיח *messias* tai *voideltu* ja siihen usein rinnastetun termin צמח דוד *Daavidin verso*. Qumranin löydöistä tarkastelen vain Raamatun ulkopuolisia tekstejä, sillä tutkielman tavoitteena on ymmärtää myöhäisen toisen temppelin ajan käsitteitä, jolloin sitä varhaisemmat Raamatun tekstit rajautuvat tutkielmani alueen ulkopuolelle.<sup>3</sup>

## 1.1 Käytettävät lähteet

Termi משיח esiintyy useammassa erityyppisessä Qumranin tekstissä, mutta mainintoja itsessään on säilynyt melko vähän. Tutkielmassani keskityn niihin esiintymiin, joiden ympäröivä konteksti on säilynyt niin hyvin, että siitä on mahdollista tehdä päätelmiä.<sup>4</sup> Huomioin tilanteet, joissa käsikirjoitus on vaurioitunut, ja miten tämä vaikuttaa tekstin tulkitsemiseen. Keskityn lähteissäni siihen, minkälaisissa eri konteksteissa משיח-sanaa käytetään ja mikä merkitys termille voidaan niiden perusteella antaa.

<sup>1</sup> Kts. esim. Charlesworth 1992, 3, 8–9.

<sup>2</sup> Kts. esim. VanderKam 2001, 1.

<sup>3</sup> Kts. lisää Raamatun ulkopuolisten tekstien rajauksesta Elgvin 2009, 41–48.

<sup>4</sup> Pois jäävät esiintymät ovat 1Q29 (5–7:6), 1Q30 (1:2), 4Q287 (10:13) ja 4Q382 (16:2).

Qumranin teksteissä käytetään sanan משיח synonyyminä termiä צמח דוד *Daavidin verso*, jonka on ajateltu viittaavan Daavidin kuningashuoneeseen.<sup>5</sup> Termi on käännetty yksimielisesti Daavidin versoksi. Termillä צמח דוד on selkeät raamatulliset juuret ja se liitetään vahvasti Sakarjan, Jeremian ja Jesajan kirjojen profetioihin, jotka koskevat Daavidin valtaistuinta. Tutkijat ovat katsoneet, että צמח דוד -termillä on selkeä yhteys messias-käsitteeseen. He ovat liittäneet termin erityisesti eskatologiseen, eli lopun aikojä koskevaan, kuninkaalliseen messiasodotukseen.<sup>6</sup>

Daavidin version lisäksi on muitakin termejä, joita Qumranin tekstien perusteella saatettiin liittää messiaaseen. Näitä ovat נשיא העדה *Seurakunnan prinssi* ja ברה די אל *Jumalan poika*.<sup>7</sup> Termejä ei kuitenkaan käytetä Qumranin teksteissä suoraan משיח-termin yhteydessä, minkä vuoksi niiden rinnastaminen משיח-termin on epävarmaa. Osa esiintymistä on tosin sellaisia, että termien voi katsoa viittaavan niissä kohdin messias-hahmoon.<sup>8</sup> Sen sijaan termit Daavidin verso ja Seurakunnan prinssi rinnastetaan toisiinsa Qumranin teksteissä 4Q285 (7:1–6) ja 11Q14 (1 i 9–15). Myös termiin Jumalan poika saatetaan viitata Daavidin versosta kertovassa tekstissä 4Q174 (1–2 i 10–13).

Termien käyttö Qumranin teksteissä on kuitenkin monipuolista, eikä niiden kääntäminen ole yksiselitteistä. Termi נשיא העדה esiintyy käsikirjoitusten 4Q285 ja 11Q14 lisäksi myös Damaskon kirjassa (7:20) sekä käsikirjoituksissa 1Q28b (5:20) ja 4Q161 (5–6:3). Aina ei ole selvää, puhutaanko teksteissä messiaasta, jota kutsutaan Seurakunnan prinssiksi, vai tarkoitetaanko sillä yleisesti sen hetkistä kansan johtajaa (esim. CD 7:13–8:1), sillä termin voi kääntää myös *kansan päämies*.<sup>9</sup> Tämän takia kohtia, joissa puhutaan nimenomaan messiasodotukseen liitettävästä Seurakunnan prinssistä, on vaikea rajata. Termi ברה די אל esiintyy puolestaan varmasti käsikirjoituksessa 4Q246 (2:1), mutta käsikirjoituksen 4Q174 teksti viittaa todennäköisesti samaan ajatukseen, sillä Jumala nimittää siinä Daavidin versoa pojakseen. Termin ברה די אל kohdalla tutkijat ovat erimielisiä, viitataanko termillä Qumranin teksteissä messiasodotukseen vai mahdollisesti johonkin enkelihahmoon.<sup>10</sup>

Termien Seurakunnan prinssi ja Jumalan poika kohdalla tekstikriittinen keskustelu kääntämiseen ja termien käyttökontekstiin liittyvistä ongelmista on liian laaja tässä tutkielmassa tarkemmin käsiteltäväksi, minkä takia termien esiintymien tarkempi

---

<sup>5</sup> Kts. 4Q252 6 V 1–7.

<sup>6</sup> Kts. esim. Collins 1995, 58–60.

<sup>7</sup> Kts. esim. Collins 1995, 60–64.

<sup>8</sup> Kts. lisää Collins 1995, 60–64.

<sup>9</sup> Collins 1995, 64; Liljeqvist 2009, 315, 337.

<sup>10</sup> Kts. esim. Martínez 2007, 20.

analysoiminen jää tutkielmani rajauksen ulkopuolelle. Sen sijaan keskityn käsittelemään suoraan משיח-termin yhteydessä esiintyvää synonyymia צמח דוד. Sen käyttö on helpompi rajata yksiselitteisen käännöksen perusteella, ja se esiintyy selkeästi messiasodotusta käsittelevässä kontekstissa.<sup>11</sup> Kiinnitän käsitteisiin Seurakunnan prinssi ja Jumalan poika kuitenkin huomiota niiden esiintyessä esisijaisen lähteeni termin צמח דוד yhteydessä.

Qumranin teksteissä käytetään myös Raamatun<sup>12</sup> tekstejä suoraan messias-termin yhteydessä. Raamatun tekstejä käytetään näissä kohdissa sekä suorina lainauksina että alluusioina luomaan assosiaatioita Raamattuun.<sup>13</sup> Tällainen allusio on muun muassa Sakarjan, Jeremian ja Jesajan kirjoissa esiintyvä termi צמח *verso*. Qumranin tekstilöydösten lisäksi käytän siksi lähteenäni Raamatun hepreankielistä tekstiä ymmärtääkseni paremmin varhaisjuutalaisten messiaskäsitysten juuria.<sup>14</sup> Tutkin Raamatun tekstejä ymmärtääkseni paremmin tapaa, jolla Qumranin tekstien laatijat messias-termiä käyttivät. Toisin sanoen tarkastelen sitä, miten Qumranin tekstien kirjoittajat hyödynsivät varhaisempaa heprealaista messiasperinnettä. Tiedostan, että Raamatun tekstien alkuperäinen kohdeyleisö ei välttämättä antanut teksteille samaa merkitystä kuin niiden myöhemmät käyttäjät. Tutkielman tarkoituksena ei ole kuitenkaan tavoittaa Raamatun tekstien alkuperäistä käyttökontekstia, vaan tutkia toisen temppelin ajan jälkipuoliskon juutalaisten tulkintoja teksteistä.

Qumranin tekstejä analysoidessa on otettava huomioon se, että jotkut käsikirjoituksista ovat niin huonosti säilyneitä, että ei voi olla varma, mihin teksti todella viittaa. Käsikirjoituksissa voi olla esimerkiksi kohtia, joista parin säilyneen fragmentin perusteella on tehty päätelmiä, millainen teksti on ollut alun perin. Tutkiessa Qumranin tekstejä on pidettävä mielessä, että tämä on tutkijan tekemä arvio alkuperäisen tekstimuodon todennäköisyydestä. Tekstien pohjalta tehdyt päätelmät perustuvat siis säilyneen aineiston arvioituun alkuperäiseen muotoon.

Koska tutkielmassani on kyse vain tietyn alueen tekstilöydöksistä, on varottava tekemästä liian pitkälle vietyjä päätelmiä, jotka koskisivat koko varhaisjuutalaisuutta. Ison osan juutalaisista tiedetään eläneen diasporassa Juudan ulkopuolella jo ennen Juudan pakkosiirtoa, eivätkä monet palanneet takaisin pakkosiirron loputtua. Lisäksi uusia diasporayhteisöjä syntyi toisen temppelin ajalla.<sup>15</sup> Qumranin liikkeen omien tekstien

---

<sup>11</sup> Kts. esim. Collins 1995, 58–60.

<sup>12</sup> Tutkielmassani viittaan Raamatulla niihin Vanhan testamentin teksteihin, joiden käsikirjoituksia löytyy Qumranista. Kaanonin rajoja ei oltu kuitenkaan vielä määritetty, kts. esim. Weissenberg 2009, 137–148.

<sup>13</sup> Sanders 1997, 19.

<sup>14</sup> Tutkielmassani käytän masoreettista tekstilaitosta Biblia Hebraica Stuttgartensiaa, vaikka Qumranin tekstien kohdalla käsikirjoitusmuoto ei ollutkaan vielä vakiintunut, kts. esim. Huotari & Tucker 2018, 98–99.

<sup>15</sup> Alstola 2018, 14, 18.

perusteella liikkeen tavat myös näyttävät osittain eronneen muusta varhaisjuutalaisuudesta. Qumranin liikkeen jäsenet näyttävät olleen esimerkiksi erittäin tiukkoja puhtaussäännösten suhteen ja suhtautuneen varauksellisesti pappien Jerusalemin temppelissä harjoittamaan kulttiin.<sup>16</sup> Tämän perusteella myös messiaskäsityksissä saattaa olla eroja verrattuna muuhun varhaisjuutalaisuuteen, minkä huomioiminen on tärkeää. Kaikki lähteet eivät ole kuitenkaan Qumranin liikkeen itse laatimia ja ne edustavat näin laajemman joukon käsityksiä.

## **1.2 Tutkimusmenetelmät**

Tutkielmani pohjautuu temaattiseen tekstianalyysiin valituista Qumranin teksteistä.

Käyttämieni lähteiden kohdalla harjoitan aineiston tarkkaa lähilukua. Aloitan tutkielmani analysoimalla ja kääntämällä Qumranin tekstikohdat, joissa termi משיח ja siihen liitetty termi צמח דוד esiintyvät. Tämän pohjalta pystyn arvioimaan messias-termiin eri käyttökonteksteja ja millaisia määritelmiä messias-termille voidaan antaa. Tutkielmaani kuuluu myös olennaisena osana valituista lähteistä tehdyt omat käännökset ja näiden myötä nousevat havainnot.

Tutkielmassani teen havaintoja tekstistä sellaisena kuin se on säilynyt. Qumranin teksteistä otan kuitenkin huomioon tapaukset, joissa tekstistä on säilynyt toisistaan eroavia käsikirjoituksia ja sen vaikutukset päätelmiini. Tutkimukseen kuulu pyrkimys ymmärtää tekstien muuttumista ja kehittymistä.<sup>17</sup> Käytän siis hyväkseni tekstikritiikkiä siten, kuinka Qumranin aineiston kohdalla se ymmärretään ja on mahdollista. Tutkielmassani en kuitenkaan arvota käsikirjoituksia, vaan käytän kaikkia saatavissa olevia versioita.

Käsittelen myös tasavertaisesti sekä Qumranin liikkeen laatimia tekstejä että heidän kopioimiansa muualla kirjoitettuja tekstejä.<sup>18</sup> Tutkielman rajoissa ei ole mahdollista ottaa tarkemmin kantaa tapauksiin, jolloin tutkijat ovat erimielisiä siitä, onko teksti Qumranin liikkeen itse laatima vai pelkästään sen kopioima. Tekstien tarkka erittely ei ole tutkielmani kannalta myöskään tarpeellista, sillä tarkoituksena on saada mahdollisimman laaja kuva varhaisjuutalaisista messiaskäsityksistä Qumranin tekstien pohjalta. Qumranin tekstejä ovat toimittaneet monet juutalaiset kirjurit ja tekstien takana oleva yhteisö myös eli vuorovaikutuksessa sitä ympäröivän yhteiskunnan kanssa.<sup>19</sup> Tämän takia Qumranin tekstit myös heijastavat laajemman joukon kuin pienen yhteisön ajatuksia. Otan analyysissäni kuitenkin huomioon tapaukset, jolloin yksimielisesti Qumranin liikkeeseen liitetystä teksteistä nousee muista teksteistä erottuvia käsityksiä.

---

<sup>16</sup> Jokiranta 2009b, 102–104.

<sup>17</sup> Huotari & Tucker 2018, 92.

<sup>18</sup> Pajunen 2018, 85.

<sup>19</sup> Pajunen 2018, 89.

Tutkimusmenetelmiini kuuluu myös lähteiden keskinäinen vertailu, jossa kiinnitän huomiota sekä lähteiden eroihin että yhtäläisyyksiin. Vertailen Qumranin lähteistä nousevia havaintoja keskenään, minkä avulla määrittelen myös messias-termin eri käyttökonteksteja. Tutkielmassani keskityn erittelemään messiasodotuksen piirteitä lähteistä nousevien kysymysten valossa.

Tutkielmani kannalta משיח-termin määrittäminen on tärkeää. Onko sitä käytetty esimerkiksi yleisterminä viitattaessa rituaaliseen voiteluun vai onko se ollut erisnimi, jolla on tarkoitettu tiettyä lopunajallista henkilöä? Qumranin tekstien takana olleet juutalaiset eivät ole todennäköisesti antaneet sanalle samankaltaista merkitystä kuin mitä sille nykyään annetaan. Myöskään Qumranin tekstien sisällä termin merkitys ei ole välttämättä kaikilta kohdilta sama, sillä tekstit ajoitetaan useammalle vuosisadalle eikä kaikkia tekstejä pidetä saman liikkeen tekeminä teksteinä.<sup>20</sup>

### **1.3 Qumranin tekstilöydökset ja niiden tausta**

Qumranin käärot löytyivät 1900-luvun puolivälissä Qumranin läheisyydessä sijaitsevista luolista. Tekstit ajoitetaan toisen temppelin aikaan kolmannelta vuosisadalta e.Kr. ensimmäiselle vuosisadalle j.Kr.<sup>21</sup> Qumranin tekstilöydökset edustavat näin ollen toisen temppelin ajan jälkipuoliskoa. Qumranin tekstien tutkimiseen liittyy myös kiinteästi Qumranin liikkeen tutkiminen, sillä ainakin osaa teksteistä pidetään liikkeen itse tuottamina.

Qumranin liikkeen juuret vaikuttaisivat Damaskon kirjan perusteella ulottuvan jopa 190-luvulle e.Kr. Kuitenkin vasta 160-luvulla e.Kr. liikkeen parista nousseen johtohahmon Vanhurskauden opettajan tuloa pidetään merkittävänä käännekohtana liikkeen muotoutumiselle, ja tutkijoiden parissa usein suositaan tätä ajoitusta liikkeen alkamisajankohtana. Tutkijat ovat ajatelleet, että liikkeen nousuun vaikutti tyytymättömyys hasmonihallitukseen, joka syntyi makkabilaiskapinoiden seurauksena. Monet viitteet Qumranin teksteissä osoittavat, että liike on lähtöisin papillisista piireistä ja tekstit sisältävät selvästi polemiikkia toisia ryhmittymiä vastaan.<sup>22</sup>

Qumranin liikkeen kohdalla on tärkeä pohtia sen laajuutta ja vaikutusvaltaisuutta muuhun juutalaisuuteen nähden, jotta voidaan ymmärtää, kuinka laajasti varhaisjuutalaisuus jakoi Qumranin teksteistä nousevat ajatusrakennelmat. Nykytutkimuksessa Qumranin teksteihin yhdistettyä liikettä ei pidetä eristäytyneenä, vaikka liikkeeseen kuuluneiden

---

<sup>20</sup> Kts. esim. Pajunen 2018, 78, 85.

<sup>21</sup> Kts. esim. Collins 2014, 1.

<sup>22</sup> Wassén 2009a, 120, 123.



lukumäärää onkin hyvin vaikea arvioida.<sup>23</sup> Arviointia vaikeuttaa se, että liikkeen omista teksteissä siihen ei viitata millään yhtenäisellä termillä. Myöskään Qumranin ulkopuolisissa teksteissä ei käytetä nimityksiä, jotka voisivat selkeästi viitata Qumranissa eläneisiin liikkeen jäseniin. Emme siis tiedä varmasti, mitä nimitystä aikalaiset ovat Qumranin liikkeestä käyttäneet.

Tutkijat ovat pohtineet paljon sitä, voitaisiinko Qumranin liike liittää suoraan muissa lähteissä mainittuihin esseelaisiin. Arkeologisten löydösten perusteella on päätelty, että esseelaisia asui ainakin Jerusalemissa, mihin viittaa heidän käyttämänsä tietyn tyyppiset puhdistusaltat.<sup>24</sup> Esseelaisiin yhdistettynä Qumranin liikkeellä saattoi siis olla vaikutusvaltaa myös isoissa keskuksissa. Vaikka hypoteesi onkin tutkijoiden parissa suosittu, sen paikkansapitävyydestä ei ole saatu mitään varmoja todisteita. Tästä huolimatta kääröt kuitenkin kertovat jotain merkittävää ajanlaskun alun juutalaisesta ympäristöstä.

Qumranin liikkeen alkuperän pohtimisen lisäksi on tärkeää miettiä Qumranin liikkeen suhdetta Qumranista löytyneisiin teksteihin: olivatko ne huolella valittuja tietyn liikkeen arvovaltaisia tekstejä vai yksittäiseen paikkaan sattumanvaraisesti kerättyä tekstimateriaalia? Tekstien joukossa on ennestään tuntematonta materiaalia, jonka ajatellaan olevan toisella ja ensimmäisellä vuosisadalla e.Kr. Qumranin liikkeen itse tuottamaa. Osa kääroistä on puolestaan Qumranin liikettä vanhempaa tai sen ulkopuolelta tulevaa materiaalia, jota on kuitenkin saatettu pitää auktoritatiivisena myös Qumranin liikkeen parissa. Kaikki tekstit eivät siis ole liikkeen omia käsikirjoituksia. Tästä kertovat muun muassa lukuisat eri käsialat ja selvästi eri aikakausilta peräisin olevat tekstit. Myös tekstien sisällöt eroavat toisistaan. Liikkeen omia tekstejä on pyritty määrittelemään esimerkiksi tietyn toistuvan sanaston tai aihepiirin perusteella.<sup>25</sup> On kuitenkin ajateltu, että säilyneet tekstit kerättiin tietoisesti eikä kyseessä ole vain sattumanvarainen kirjasto. Tämän perusteella tekstit kertovat jotain kerääjiensä ajatusmaailmasta. Teksteistä voidaan kuitenkin myös päätellä laajemmin varhaisjuutalaisia ajattelutapoja, sillä ne eivät ole vain yhden ryhmän tuotoksia.<sup>26</sup>

Qumranin liikkeen tekstien joukossa on paljon sellaisia tekstejä, jotka tulkitsevat uudelleen vanhempaa traditiota, kuten Raamatun tekstien kommentaareja. Tällöin juutalaisessa ajattelussa on saattanut tapahtua huomattavaa muutosta vuosisatojen kuluessa. Kääröt saattavat hyödyntää vanhempaa tekstitradiitiota tavalla, joka ei vastaa tekstien

---

<sup>23</sup> Collins 2014, 16.

<sup>24</sup> Bengtsson 2009, 79–80.

<sup>25</sup> Polemiikki toisia ryhmiä vastaan, jaottelu oikeamielisten ja väärämielisten kesken, erityissanasto, kuten Vanhurskauden opettaja, Tooran tulkitsija, kts. esim. Jokiranta 2009c, 112–115.

<sup>26</sup> Jokiranta 2009c, 107, 112–115.

alkuperäistä tarkoitusta. Tällöin pitää varoa, ettei vanhemmasta tekstitradiitiosta tee liian pitkälle vietyjä johtopäätöksiä uudemman tulkintatradition perusteella. Raamatun tekstejä kommentoivat lähteet auttavat kuitenkin ymmärtämään paremmin ajanlaskun alun juutalaisia käsityksiä, vaikka niiden suhde vanhempaan traditioon saattaakin olla jossain määrin ongelmallinen, sillä ne eivät välttämättä välitä aikaisemman kirjoittajan alkuperäistä tarkoitusta.<sup>27</sup> Emme voi myöskään olla varmoja, ovatko kääröjen käyttäjät tulkinneet tekstejä koko ajan samalla tavalla, sillä ne ovat syntyneet useamman vuosisadan kuluessa, jolloin myös Qumranin liikkeen omassa ajattelussa on saattanut tapahtua muutosta.

Qumranin tekstien joukosta on löydetty myös messiaaniseen odotukseen viittaavia lähteitä, joiden avulla on pyritty hahmottamaan toisen temppelin ajan jälkipuoliskon messiasodotuksen laatua. On selvää, että Qumranin tekstit eivät kerro kaikkea varhaisjuutalaisista messiaskäsityksistä, mutta Qumranin käärojä tarkastelemalla voidaan kuitenkin hahmotella joitain messiasodotuksen kehityslinjoja. Tämä auttaa myös ymmärtämään ominaisuuksia, joita varhainen juutalaisuus messiaaseen mahdollisesti liitti.

#### **1.4 Qumranin kääröjen messiaskuvien tutkimus**

Qumranin teksteistä nousevasta messiaskuvasta on tehty melko paljon tutkimusta.<sup>28</sup> Kun tekstit julkaistiin, yksi tutkijoita laajasti kiinnostanut kysymys oli, minkälaista messiaasta Qumranin teksteissä odotetaan. Merkittävä alkuvaiheen tutkija oli A. S. van der Woude, joka julkaisi Qumranin messiaskäsitystä koskevan tutkimuksen *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde* (1957). Tutkijoiden huomion kiinnitti messiashahmoon liitetty eskatologinen odotus, jota tutkimalla pyrittiin ymmärtämään kristinuskoon liittyvän messiasuskon juutalaista taustaa. Tutkimusinto kuitenkin vähitellen hiipui ennen kuin 90-luvulla tutkijoissa heräsi uusi kiinnostus Qumranin messiasodotusta kohtaan. Muun muassa tutkijat Émile Puech ja John J. Collins toivat tällöin uusia näkökulmia messiastutkimukseen.<sup>29</sup>

Qumranin teksteistä nousevat messiaskuvat ovat moninaisia, eikä niistä vallitse tutkijoiden kesken konsensusta. Messiaan tulo liitetään usein eskatologiaan eli lopun aikoihin. Tutkijat ovat olleet myös kiinnostuneita siitä, millaista messiaasta Qumranin liike odotti. Muun muassa John J. Collins esittää, että Qumranin liike odotti kahta eri messiaasta, jotka edustaisivat papillista ja kuninkaallista hallintoa.<sup>30</sup> G. Xeravits kritisoi tätä esittämällä

---

<sup>27</sup> Collins 2014, 5.

<sup>28</sup> Esim. Charlesworth 1992, Abegg 1995, Collins 1995, Hurst 1999, Xeravits 2000, Martínez 2007, Angel 2010.

<sup>29</sup> Martínez 2007, 13–15. Kts. tärkeimpiä ensimmäisten vuosikymmenten tutkimuksia: Martínez, García & D.W. Parry (1996). *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970–1995: Arranged by Author with Subject and Citation Indexes*. Leiden: Brill.

<sup>30</sup> Collins 1995, 95.

Qumranin liikkeen odottaneen pikemminkin yhtä papillista messiaista.<sup>31</sup> Osa tutkijoista, kuten Martin Abegg, pitää Qumranin liikkeen messiasodotusta koskevien teorioiden ongelmana termin määrittelyyn liittyvää rajausta, jossa kaikki eskatologisessa kontekstissa esiintyvät henkilöt oletetaan messiaiksi.<sup>32</sup> Jotkut tutkijat, muun muassa Garzía Martínez, ovat ottaneet Qumranin messias tutkimuksessa esille myös niin kutsuttua taivaallista messiaista koskevan odotuksen, jonka mukaan messias voitaisiin liittää myös yliluonnolliseen hahmoon Melkisedekiin, joka johtaa eskatologista sotaa. Tätä kysymystä koskee tosin kiista siitä, pitäisikö Melkisedek käsittää kuninkaallisena ihmishahmona vai enkeliruhtinaana.<sup>33</sup>

Qumranin tekstien messiaskäsitteitä koskevien tutkimustulosten eroavaisuuksien yhtenä syynä ovat terminologiset ongelmat. Tutkijoiden kesken ei ole konsensusta siitä, kuinka heprean termi משיח pitäisi kääntää, messiaaksi vai voidelluksi.<sup>34</sup> Messias-termin on usein ajateltu viittaavan henkilöön, erityisesti eskatologiseen kuninkaalliseen hahmoon, joka toimii keskeisessä asemassa lopun aikoina. Kuitenkaan heprean termi משיח *voideltu* ei itsessään viittaa eskatologiseen hahmoon, vaan eskatologinen merkitys on vasta myöhemmän tulkintaperinteen tuomaa.<sup>35</sup> Sanan merkityksen rajaaminen liian tarkasti vain eskatologiseksi hahmoksi voi aiheuttaa tulkintoja, joita Qumranin tekstit eivät välttämättä tue.<sup>36</sup> Tutkiessani Qumranin tekstien משיח-esiintymiä ja tutkimuskirjallisuudesta löytyviä johtopäätöksiä otan termin rajaukseen liittyvän ongelmallisuuden huomioon erottelemalla termin eri käyttökonteksteja.<sup>37</sup>

Eräs tutkimuskenttää hankaloittava asia on se, että kaikkia Qumranin tekstejä ei julkaistu heti, kun ne löydettiin. Lopullisesti tekstit julkaistiin vasta 2000-luvun puolella kaikkien tutkijoiden käyttöön.<sup>38</sup> Tällöin ennen sitä tehdyissä tutkimuksissa ei ole ollut mahdollista hyödyntää kaikkea löytynyttä materiaalia. On siis oltava tarkkana, onko tutkimuksen tekohetkellä tai tutkimuksen pohjalla käytetyissä tutkimustuloksissa ollut jo pääsy koko Qumranin tekstiaineistoon. Jos koko aineistoa ei ole ollut vielä saatavilla, on pohdittava sen vaikutusta tulosten luotettavuuteen ja sitä, kuinka paljon merkitystä sillä on oman tutkielmani kysymyksenasettelussa. Toisaalta myös tutkimuksissa, joissa kaikki Qumranin tekstimateriaali ei ole ollut käytettävissä, saattaa olla ansiokkaita havaintoja ja

---

<sup>31</sup> Xeravits 2000, 117, 120–121.

<sup>32</sup> Abegg 1995, 158–159.

<sup>33</sup> Martínez 2007, 20, 22–23.

<sup>34</sup> Hurst 1999, 159–160.

<sup>35</sup> Collins. 1995. 11.

<sup>36</sup> Kts. esim. Hurst 1999, 157.

<sup>37</sup> Kts. lisää luku 3.

<sup>38</sup> Jokiranta 2009a, 9.

huomioita lähteistä. Tämän takia ennen 2000-lukua tehdyillä tutkimuksilla voi olla myös paljon annettavaa, minkä takia otan myös näiden tutkimusten tulokset huomioon tutkielmassani.

Toinen haaste tutkielmani kannalta on se, että aivan viimeaikaista tutkimusta kysymyksenasettelustani on melko vähän saatavilla. Varhaisempien tutkimusten tuloksiin voi vaikuttaa se, että esimerkiksi käsitykset tekstiaineiston tai Qumranin liikkeen luonteesta ovat saattaneet muuttua julkaistujen tutkimusten jälkeen. Tästä syystä käytän apuna myös sellaista uusinta tutkimusta Qumranin teksteistä ja Qumranin liikkeestä, mikä ei suoraan liity kysymyksenasetteluuni.<sup>39</sup> Näin voin kuitenkin saada mahdollisimman päivitettyä tietoa Qumranin tekstien taustoista, mikä auttaa minua tekemään parempia johtopäätelmiä lähdeaineistostani sekä arvioimaan paremmin saatavilla olevaa tutkimuskirjallisuutta.

---

<sup>39</sup> Esim. Davis & Strawn (toim.) 2007, Jokiranta (toim.) 2009, Collins 2014, Feldman 2014, Sollamo & Pajunen (toim.) 2017, Vanonen 2017.

## 2. Messias-termi Qumranin teksteissä

Tässä osiossa käsittelen termin משיח ja siihen rinnastetun termin צמח דויד esiintymiä Qumranin teksteissä. Käsiteltävien esiintymien konteksti vaihtelee ja kääntäessä משיח-sanaa on otettava tämä huomioon. משיח-termistä ilmenee erilaisia käännösvaihtoehtoja, kuten *voideltu*, *messias* tai *Messias*.<sup>40</sup> Messias-termi juontaa juurensa heprean verbistä משה, joka tarkoittaa ”voidella”. Tarkemmin määriteltynä se on ”voidella öljyä vuodattamalla johonkin tehtävään”, kuten kuninkaaksi, papiksi tai profeetaksi.<sup>41</sup> Olen päättänyt kääntämään termin משיח kaikissa kohdissa sanalla ”voideltu”. Olen pyrkinyt tällä tekemään mahdollisimman vähän alkupäätelmiä tekstistä ja sanaan liittyvien erilaisten käyttötapojen vertailu on helpompaa samaa käännösvaihtoehtoa käytettäessä. Sanan kääntäminen esimerkiksi messiaaksi vaatisi jo ennakkopäätelmiä tekstistä. Termin צמח דויד kohdalla ei samanlaista ongelmaa ole, vaan käännän sen tutkijoiden yleisen mielipiteen mukaan ”Daavidin versoksi”.<sup>42</sup>

Seuraavaksi tarkastelen lähemmin säilyneitä משיח ja צמח דויד -termien esiintymiä. Löydettyjen katkelmien perusteella analysoin messias-termin merkitystä ja käyttökonteksteja. ”The Dead Sea Scrolls Electronic Library” on hepreankielisen tekstin lähde. Suomenkieliset käännökset ovat omia käännöksiäni alkutekstistä. Käännöksissäni noudatan mahdollisimman sanatarkkaa käännöstä tarkan kontekstin selvittämiseksi. Käsittelen lähdetekstit luola- ja numerojärjestyksessä. Aloitan tekstien analysoimisen kuitenkin Damaskon kirjasta (CD), sillä siitä on säilynyt eniten lähdeaineistoa. Qumranin hepreankielisessä alkutekstissä esiintyy seuraavat symbolit: *vacat* – kirjoittamaton kohta, ( ) – myöhempi lisäys, & – todennäköinen kirjain, & – mahdollinen kirjain, ° – kirjaimesta jäänyt tunnistamaton jälki, [ & ] – rekonstruoitu kohta, ( & ) – epävarma tai vaihtoehtoinen rekonstruktio, { & } – mahdollisesti poispyyhitty kohta, [ ] – teksti tuhoutunut. Suomenkielisissä omissa käännöksissä tunnistamaton jälki on merkitty ... ja tuhoutunut teksti [...]. Sulkeilla on merkitty suomennokseen omat tarkennukset alkutekstin ymmärtämiseksi.

### 2.1 Termin משיח esiintymät kääreittäin

Tässä osiossa käsittelen lähteet, joissa termi משיח esiintyy. Termi esiintyy Qumranista löydettyissä Raamatun ulkopuolisissa teksteissä 31 kertaa.<sup>43</sup> Tässä osiossa keskityn niihin kohtiin, joissa termi משיח esiintyy tunnistettavassa kontekstissa. Tällä tarkoitan sellaisia

<sup>40</sup> Kts. lisää Hurst 1999, 159–161.

<sup>41</sup> Liljeqvist 2004, 285.

<sup>42</sup> Kts. esim. Collins 1995, 58–60.

<sup>43</sup> Abeggin konkordanssin mukaan 30, mutta se ei ota huomioon esiintymiä, joissa sana ei ole säilynyt, mutta se on pystytty rekonstruoimaan kontekstin perusteella, kuten myöhemmin käsiteltävä käsikirjoitus 4Q174 (1–2 i 19).

fragmentteja, jotka on pystytty liittämään osaksi tiettyä teosta tai joiden ympäröivää tekstiä on säilynyt riittävästi päätelmien tekemiseksi. Joissain tapauksissa sana משיח on huonosti säilynyt, mutta ympäröivä konteksti on kuitenkin niin selkeä, että sana משיח on voitu suurella todennäköisyydellä rekonstruoida. Tällaiset esiintymät otan myös huomioon. Käsittelen משיח-esiintymiä, jotka löytyvät seuraavista teksteistä: Damaskon kirja, Yhdyskuntasääntö, Seurakuntasääntö, Genesis-kommentaari A, Melkisedek, Sotakäärö, Eskatologinen Midraš, käsikirjoitus 4Q375, Apokryfinen Pentateukki B, Kaanonin ulkopuolinen psalmi B, käsikirjoitus 4Q458 ja Messiaaninen apokalypsi.

Näiden tekstien lisäksi on irrallisia fragmentteja, jotka ovat säilyneet niin huonosti, ettei fragmentin kontekstista tai siinä olevan משיח-sanan rekonstruoimisesta voi olla varma. Tällaisia huonosti säilyneitä ja vaikeatulkintaisia fragmentteja, jotka sisältävät sanan משיח, ovat käsikirjoitukset 1Q29 (5–7:6), 1Q30 (1:2), 4Q287 (10:13) ja 4Q382 (16:2). Kyseessä olevat tekstit ovat lähinnä liturgisia tekstejä, joissa keskeisenä kohteena on temppeli. Liturgia oli tärkeä osa Jerusalemin temppelin jumalanpalvelusta ja se on vaikuttanut myös Qumranin tekstien kirjallisuuteen, vaikka Qumranin liike ei varsinaisesti kuulunutkaan Jerusalemin temppelikulttiin.<sup>44</sup> Listaamani tekstit ovat kuitenkin niin huonosti säilyneitä, että aina ei ole edes varmaa, mihin teokseen fragmentit liittyvät. Näiden esiintymien kontekstia on niin vaikea tulkita, ettei niiden pohjalta ole mielekästä tehdä päätelmiä ja siksi rajaan ne tutkielmani ulkopuolelle.

## **Damaskon kirja CD**

Damaskon kirja on ainoa Qumranista löydetty Raamatun ulkopuolinen teksti, joka tunnettiin jo ennen Qumranin löydöksiä Kairon genizasta löytyneestä CD-käsikirjoituksesta.

Qumranista on löydetty useita Damaskon kirjan käsikirjoituksia (4QD<sup>a-g</sup>; 5QD; 6QD). Vanhin säilynyt käsikirjoitus (4QD<sup>a</sup>) on noin vuodelta 70 e.Kr., mutta itse teksti saattaa olla varhaisempikin. Damaskon kirjan erityinen sanasto ja negatiivinen suhtautuminen ulkopuolisiin ovat syitä, joiden takia Damaskon kirjaa pidetään Qumranin liikkeen omana tekstinä. Damaskon kirja sisältää kuvauksia Vanhurskauden opettajasta, Qumranin liikkeen johtohahmosta. Kirja sisältää kuvauksia myös Israelin kansan historian eri vaiheista, sen rangaistuksesta menneisyydessä ja tulevaisuudessa, sekä Jumalan tulevasta pelastuksesta, joka koskee pientä valittua joukkoa. Lisäksi siinä on paljon sääntöjä.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Newman 2011, 311–312.

<sup>45</sup> Charlesworth 1995, 4, 6; Granroth 2017, 53–55.

CD-käsikirjoituksessa<sup>46</sup> sana משיח mainitaan kuusi kertaa (2:12; 6:1; 12:23; 14:19; 19:10; 20:1). Tämä on enemmän kuin missään muussa Qumranin lähteessä. Damaskon kirja on tosin säilynyt lähes kokonaisena eli huomattavasti muita Qumranin tekstejä paremmin, mikä voi osaltaan selittää esiintymien lukumäärää. Seuraavaksi tarkastelen lähemmin näitä käsikirjoituksen CD משיח-esiintymiä.

CD-käsikirjoituksen kaksi ensimmäistä esiintymää (2:12; 6:1) poikkeavat muista käsikirjoituksen משיח-esiintymistä kontekstiltaan. Niissä משיח-sanaa käytetään tilanteessa, jossa kerrotaan menneistä tapahtumista ja menneisyydessä toimineista henkilöistä.<sup>47</sup>

Ensimmäinen esiintymä 2:11–12 on seuraavassa muodossa:

11 ובכולם הקים לו קריאי שם למען התיר פליטה לארץ ולמלא  
12 פני תבל מזרעם vacat ויודיעם ביד משיחו (משיחי) רוח קדשו וחוֹי

**11** Kaikista heistä järjestyksessä hän kutsuu nimeltä sen tähden, jotta pelastaisi muutamia maalle ja maaperän pinta **12** täytettäisiin heidän jälkeläisistään. vacat Hän opettaa heitä pyhällä hengellään voideltujensa ja näkijöiden välityksellä.

Kohdassa puhutaan Israelin kansasta, josta vain muutamat ovat pelastuneet. Jakeita ympäröivässä jaksossa selitetään, kuinka Israelin kansa on ollut uskonon Jumalan liittoa kohtaan. Teksti on kohdistettu niille, jotka ovat nyt oikeassa liitossa ja uskottomuudesta puhutaan menneisyydessä. Teksti on siis varoitus kuuntelijoille siitä, että ne, jotka eivät elä liitossa, eivät pelastu. Sana משיח on tekstissä monikossa. Pyhällä hengellä voidellut opettavat israelilaisia, minkä perusteella voidellut olisivat tässä kohdin Jumalan tahdon tuntevia opettajia, mahdollisesti Jumalan hengellä voideltuja profeettoja.<sup>48</sup>

Toinen esiintymä kohdassa 5:21–6:3 kuuluu puolestaan seuraavasti:

21 ותישם הארץ כי דברו סרה על מצות אל ביד משה וגם  
1 במשיחו (במשיחי) הקודש וינבאו שקר להשיב את ישראל מאחר  
2 אל ויזכר אל ברית ראשנים vacat ויקם מאהרן נבונים ומישראל  
3 חכמים [—]

**21** Maa oli autio, koska he puhuivat uhmaamisesta käskyjä vastaan, jotka oli annettu Mooseksen kautta **1** sekä hänen pyhien voideltujensa kautta. He julistivat profeettolina valhetta kääntääkseen Israelin pois toiselle puolelle Jumalaa. **2** Jumala muisti liiton ensimmäisten kanssa vacat ja nosti Aaronista ymmärtäväisiä miehiä ja Israelista **3** viisaita miehiä. [—]

<sup>46</sup> Käytän Kairosta löydettyä käsikirjoitusversiota CD, joka on säilynyt paremmin kuin Qumranista löydetty kopiot.

<sup>47</sup> Xeravits 2000, 114.

<sup>48</sup> Xeravits 2000, 114.

Sana משיח rinnastetaan Moosekseen. Voideltu kuitenkin erotetaan Mooseksesta, mikä tarkoittaa joko sitä, että Mooses oli eri asemassa kuin muut voidellut tai että hän ei kuulunut heihin. Pyhä voi viitata siihen, että voidellut ovat erityisasemassa Jumalan silmissä ja että heillä on Jumalan mielen mukainen henki, tai Jumala on itse asettanut heidät siihen asemaan. Käskyt ovat tulleet sekä Mooseksen että hänen seuraajiensa kautta. Voideltu voi viitata Moosesta seuranneisiin lain oikeisiin välittäjiin, koska Mooses oli ensimmäinen, jolle Jumala antoi lain Siinailla (2. Moos. 19–20), ja siksi erityisasemassa muihin nähden. Kohta voi myös tarkoittaa, että voidellut ovat Mooseksen tavoin profeettoja.<sup>49</sup> Tekstissä käytetään mennyttä aikamuotoa ja tapahtumista kerrotaan historian näkökulmasta.

Edellä käsitellyissä esiintymissä משיח viittaa todennäköisesti Jumalan valitsemaan profeettaan tai vastaavaan henkilöön, joka on toiminut merkittävällä tavalla menneisyydessä.<sup>50</sup> Seuraavissa neljässä CD-käsikirjoituksen katkelmassa termi משיח esiintyy eri kontekstissa. Kaikissa esiintymissä משיח esiintyy nimien Aaron ja Israel yhteydessä. Näitä esiintymiä tarkastellaan seuraavaksi.

Ensimmäisen kerran ilmaisu esiintyy käsikirjoituksen CD kohdassa 12:22–13:1:

וזה סרך מושב 22 [– –]

המח[נו]ת המתהלכים באלה בקץ הרשעה עד עמוד מושח (משיח) אהרן 23  
1 וישראל [– –]

22 [– –] Tämä (on) sääntö koskien asumista leireissä: 23 Heidän tulee vaeltaa näissä sopimuksissa väärän toiminnan aikana, kunnes asettuu Aaronin 1 ja Israelin voideltu. [– –]

Voideltu näyttää liittyvän sekä Aaroniin että Israeliin, jotka on yhdistetty toisiinsa rinnastuskonjunktioilla ו. Se käännetään yleensä sanalla *ja*, mutta voi tarkoittaa myös *sekä*.<sup>51</sup> Voidellun tulo näyttäisi lopettavan väärän toiminnan ajan, jolla saatetaan viitata lopun aikojen tapahtumiin. Todennäköisesti samankaltainen esiintymä on Damaskon kirjassa hyvin huonosti säilyneessä fragmentissa CD 14:19, joka on rekonstruoitu seuraavasti:

19 [הרשעה עד עמוד משיח אהרן וישראל ויכפר עונם מנחה וחטאת ]

19 [väärä toiminta, kunnes asettuu] Aaronin ja Israelin [voide]ltu. Hän sovittaa heidän syntinsä [uhrit ja synnit]

<sup>49</sup> Xeravits 2003, 179.

<sup>50</sup> Xeravits 2000, 114.

<sup>51</sup> Liljeqvist 2004, 124.



Päätelmiä tehtäessä on otettava huomioon jakson vaikeatulkintaisuus. Jaetta edeltävästä osiosta ei ole varmuutta. Myös jakeen jälkeinen teksti on säilynyt huonosti. Sana משיח esiintyy kuitenkin Damaskon kirjassa kontekstissa ”Aaronin ja Israelin messiaan asettuessa” niin monta kertaa, että tässä kohdassa voi olettaa olevan kyse samasta lauselmasta.

Samanlaiset esiintymät, mutta paremmin säilyneet, ovat lisäksi kohdissa CD 19:7–11 ja CD 19:35–20:1:

7 בבוא הדבר אשר כתוב ביד זכריה הנביא חרב עורי על  
8 רועי ועל גבר עמיתי נאם אל ה' את הרעה ותפוצינה הצאן  
9 והשיבותי ידי על הצוערים והשומרים אותו הם עניי הצאן  
10 אלה ימלטו בקץ הפקדה והנשארים ימסרו לחרב בבוא משיח  
11 אהרן וישראל כאשר היה בקץ פקדת הראשון אשר אמר יחזקאל

7 Kun saapuu sana, joka on kirjoitettu profeetta Sakarjan välityksellä: *”Herää miekka paimentani vastaan 8 ja vastaan yhteisöni voimakkainta. Näin sanoo Jumala. Lyö paimen alas, niin hajoavat laumani lampaat 9 ja käännän takaisin käteni heikoista.”* Ne, jotka häntä palvelevat, ovat lauman köyhiä.<sup>52</sup> 10 Nämä pelastuvat rangaistuksen aikana. Heistä jäljelle jääneet asetetaan erilleen miekalle 11 Aaronin ja Israelin voidellun saapuessa, niin kuin se tapahtui ensimmäisen rangaistuksen aikana, jonka mainitsee Hesekiel.

Voidellun saapuminen liittyy jollain tapaa rangaistuksen aikaan. Miekalle asettaminen viitanee niihin, jotka tuomitaan. Ensimmäinen rangaistus, josta kerrotaan Hesekielin kirjassa, viittaa luultavasti Hesekielin kirjan kuvaukseen pakkosiirrosta (Hes. 11:2–12). Tämä tuomio on siis yhtä tuhoisa rangaistus kuin se, jonka israelilaiset saivat pakkosiirron aikana. Kyseinen rangaistus saattaa olla myös eskatologinen ja liittyä lopun aikoihin, sillä tapahtumat ovat vasta tulevaisuudessa tapahtuvia.

33 [—] כן כל האנשים אשר באו בברית  
34 החדשה בארץ דמשק וישבו ויסורו מבאר מים החיים  
35 לא יחשבו בסוד עם ובכתבם לא יכתבו מיום האסף {יור מורה}  
1 {מיום} מורה היחיד (היחד) עד עמוד משיח מאהרן ומישראל [—]

33 [—] Tämä (koskien) kaikkia miehiä, jotka ovat tulleet uuteen liittoon 34 Damaskon maassa, mutta (sitten) kääntyneet takaisin, ovat uskottomia ja poikkeavat pois elävän kaivon luota: 35 Heitä ei lasketa mukaan kansan neuvonpitoon, eikä heidän (suku)luetteloonsa. Heitä ei merkitä luetteloon ainoan opettajan 1 kokoamisen päivästä lähtien, kunnes asettuu Aaronin ja Israelin voideltu. [—]

”Heillä” viitataan niihin, jotka eivät ole toimineet Jumalan kanssa tehdyn liiton mukaisesti. Myös tässä kohdassa voidellun aikaa edeltää jonkinlainen tuomio. Prepositio על tarkoittaa ”siihen asti” tai ”niin kauan kuin jotain tapahtuu”.<sup>53</sup> Voidellun aika näyttää siis liittyvän

<sup>52</sup> ”Lauman köyhillä” tarkoitetaan luultavasti yhteisön jäseniä, kts. Granroth 2017, 63.

<sup>53</sup> Liljeqvist 2004, 337.

yhden aikakauden loppuun ja toisen alkuun. Voidellun tuloa voi tämän perusteella pitää eskatologisena tapahtumana. Ainoan opettajan kokoamisen päivän on tulkittu tarkoittavan Qumranin liikkeen johtohahmon Vanhurskauden opettajan kuoleman päivää.<sup>54</sup>

Yhteenvedona voidaan todeta, että kahden ensimmäisen Damaskon kirjan katkelman perusteella משיח-sana liitettiin menneisyyden henkilöihin, jotka olivat Jumalan valtuuttamia tehtäväänsä. Jumala näyttää välittäneen heidän kauttaan oikeanlaista opetusta omalle kansalleen. Damaskon kirjassa sana משיח esiintyy myös neljä kertaa Aaronin ja Israelin yhteydessä. Tämän perusteella ilmauksen משיח מאהרן ומישראל voi päätellä ollen yleisesti käytössä ollut fraasi, joka merkitsi tulevaisuudessa tapahtuvaa tietyn aikakauden päättymistä ja toisen alkamista. Kyseessä on mahdollisesti eskatologinen ajanmääre, jossa משיח-henkilön saapuminen merkitse lopun aikoja.<sup>55</sup> Ilmaisun tarkempi merkitys ei kuitenkaan tule ilmi tekstistä, mikä voi johtua siitä, että ilmaisu oli niin vakiintunut, ettei sitä ollut tarpeen avata. Ilmaisun mahdollisesti aiheutti Damaskon kirjan taustalla olleille ihmisille sellaisia miellelyhtymiä, joihin emme voi enää päästä käsiksi.

Koska משיח-termiä käytetään lähinnä yleisen fraasin yhteydessä, on epäselvää, millaisia määritelmiä Damaskon kirjan taustalla ollut ryhmä sanaan משיח tarkalleen liitti. Termin משיח sisältävä fraasi saattoi ilmaista yleisesti lopun aikojen alkamista, josta merkinä olisi jonkinlaisen משיח-henkilön saapuminen, vaikka tarkkaa tietoa tämän luonteesta tai osallisuudesta lopun ajan tapahtumiin ei ollutkaan.<sup>56</sup> Termin משיח yhteydessä esiintyvät nimet Israel ja Aaron antavat kuitenkin viitteitä siitä, mihin Damaskon kirjan tekijät משיח-termin liittivät: Israelin kansaan, mutta myös tarkemmin papillisiin piireihin. Aaronin suku oli määrätty jumalanpalveluksen toteuttajiksi ja vain hänen sukunsa jäsenet olivat oikeita pappeja (2. Moos. 28). Tämän perusteella משיח edustaa Israelin lisäksi myös oikeaa pappeutta.<sup>57</sup> Aaronin mainitseminen tässä yhteydessä ei ole Qumranin liikkeen omien tekstien valossa yllättävää, sillä niissä pappeus, ja sen oikea toteuttaminen, näyttää olevan erityisen tärkeä teema.<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Wassén 2009a, 124; Granroth 2017, 67.

<sup>55</sup> Høgenhaven 2013, 108.

<sup>56</sup> Xeravits 2000, 115.

<sup>57</sup> Collins 1995, 77–79.

<sup>58</sup> Årstein 2009, 209–210.

## Yhdyskuntasääntö 1Q28

Yhdyskuntasäännöstä on löytynyt 13 käsikirjoitusta (1Q28; 4Q255–4Q264; 5Q11; 11Q29), joista 1Q28 on säilynyt parhaiten. Teksti ajoitetaan vuosien 100–75 e.Kr. välille.

Yhdyskuntasääntö kuuluu Qumranin liikkeen omiin teksteihin ja sitä pidetään hyvin keskeisenä liikkeelle. Se sisältää ohjeita ja opetusta lopun aikoja elävälle yhteisölle, runollisia tekstejä, rukousaikoihin liittyvän kalenterin sekä paljon lakitekstiä.<sup>59</sup>

Termi משיח on säilynyt käsikirjoituksessa 1Q28 kohdassa 9:9–11:

9 לוא הזכו דרכם להבדל מעול וללכת בתמים דרך ומכול עצת התורה לוא  
יצאו ללכת  
10 בכול שרירות לבם ונשפטו במשפטים הרשונים אשר החלו אנשי היחד  
לתיסר במ  
11 עד בוא נביא ומשיח אהרון וישראל vacat

9 He eivät saa siirtyä toiselle puolelle puhtaalta tieltään uskottomuuteen, kulkemasta (pois) viattomuuden tieltä ja kaikista Tooran määräyksistä, eikä lähteä pois kulkemaan 10 kaikessa heidän sydämensä kovuuden mukaan, vaan heidän (tulee) asettaa oikeuden eteen säädöksissä väärin toimineet, (niiden säädösten) joita yhteisön miehet alussa opetettiin noudattamaan, 11 kunnes saapuu profeetta ja Aaronin ja Israelin voidellut. *vacat*

Säilynyt משיח-esiintymä (1Q28 9:11) muistuttaa paljon Damaskon kirjassa esiintyviä ”kunnes asettuu Aaronin ja Israelin voideltu” (CD 12:23; 14:19; 20:1) ja ”Aaronin ja Israelin voidellun saapuessa” (19:10). Yhdyskuntasäännön kohdassa termi משיח esiintyy kuitenkin Damaskon kirjasta poiketen monikossa. Tästä on päätelty, että odotettavia messiaita on kaksi: Aaronin messias ja Israelin messias.<sup>60</sup> Tutkimuksessa kohdan merkitys on hyvin kiistelty, sillä sanaa ei esiinny muualla Aaronin ja Israelin yhteydessä tässä muodossa.<sup>61</sup> Kohta myös puuttuu Yhdyskuntasäännön käsikirjoituksesta 4Q259, jota osa tutkijoista pitää Yhdyskuntasäännön varhaisempana käsikirjoitusmuotona.<sup>62</sup>

Toinen tutkijoita askarruttanut kohta on profeetan asema tekstissä. Profeetan on tulkittu olevan mahdollisesti eskatologinen henkilö, joka saapuu lopun aikoina yhdessä Aaronin ja Israelin voideltujen kanssa. Tutkimuksessa kysymys on jäänyt kuitenkin avoimeksi, sillä profeetasta ei anneta mitään tietoa eikä vastaavia kohtia esiinny. Tekstissä voidellut selvästi erotetaan profeetasta, minkä perusteella profeettaa ei lasketa voideltujen joukkoon.<sup>63</sup> Verbi on esiintymässä yksikössä ja tämän perusteella kohta näyttäisi keskittyvän

<sup>59</sup> Charlesworth 1994, 1–2; Metso 2017, 27.

<sup>60</sup> Kts. esim. Collins 1995, 74.

<sup>61</sup> Kts. esim. Abegg 1995, 131.

<sup>62</sup> Charlesworth 1994, 41; Xeravits 2000, 116–117. Lisää luvussa 3.3 ”Kaksoismessiaaninen odotus”.

<sup>63</sup> Martínez 2007, 24–26.

profeetan saapumiseen. Jää kuitenkin epäselväksi, saapuuko profeetta ennen Aaronin ja Israelin voideltuja vai vasta heidän kanssaan.

## Seurakuntasääntö 1Q28a

Qumranista löydetystä Seurakuntasäännöstä on säilynyt useita käsikirjoituksia (1Q28a; 4Q249<sup>a-i</sup>). Teksti ajoitetaan 100–75 e.Kr. välille. Seurakuntasäännöllä on myös hyvin läheinen yhteys Yhdyskuntasääntöön. Tutkijat ovat arvioineet, että käsikirjoitus 1Q28a ja Yhdyskuntasäännön käsikirjoitus 1Q28 on tehty samasta kääromateriaalista ja kirjoitettu samalla käsialalla. Seurakuntasääntö on eskatologinen teksti, sillä sen otsikon mukaan tekstissä kerrotaan ohjeita seurakunnalle, joka elää lopun aikoja (1Q28a 1:1).<sup>64</sup>

Parhaiten messiaasta kertova jakso on säilynyt 1Q28a-käsikirjoituksessa, mutta se löytyy vaillinaisena myös käsikirjoituksista 4Q249<sup>f-i</sup>. Käsikirjoituksessa 1Q28a משיח-sana esiintyy kohdassa 2:11–22:

11 [ה]וא [זה מו]שב אנשי השם [קריאי] מועד לעצת היחד אם יוליד  
12 [אל] [א]ת [המשיח אתם יבוא] הכוהן [רואש כול עדת ישראל וכול  
13 א]בות בני] אהרון הכוהנים [קריאי] מועד אנשי השם וישבו  
14 ל[פניו איש] לפי כבודו ואחר י[שב מש] יח ישראל וישבו לפניו ראשי  
15 א[לפי ישראל אי]ש לפי כבודו כמ[עמדו] במחניהם וכמסעיהם וכול  
16 ראשי א[בות הע]דה עם חכמ[י עדת הקודש] וישבו לפניו ראשי  
17 כבודו ו[אם לשול]חן יחד יועד[ו או לשמות הת]ירוש וערוך השולחן  
18 ברשת היחד [ומסוך ה]תירוש לשמות[ אל ישלח] איש את ידו  
19 הלחם ו[התירוש] לפני הכוהן כיא[ הוא מ]ברך את רשית הלחם  
20 והתירוש[ש ושלח] ידו בלחם לפניו ואח[ר יש]לח משיח ישראל ידיו  
21 בלחם [ואחר יבר]כו כול עדת היחד א[יש לפי] כבודו וכחוק הזה יעש[ו]  
22 לכול מע[רכת כי יו]עדו עד עשרא אנש[ים] *vacat*

11 Tämä on arvostettujen miesten [ko]kous: koolle [kutsutta]koon kokous yhteistä<sup>65</sup> neuvonpitoa varten, 12 kun Jumala synnyttää voidellun heille.<sup>66</sup> Koko Israelin seurakunnan ylin [pappi] saapuu ja kaikki 13 isät, Aaronin pojat, papit, kokouksen [edustajiksi valitut], arvostetut miehet. Miehet käyvät istumaan 14 [hänen eteensä] arvon mukaan. Sitten Israelin [void]eltu käy is[tumaan] ja [Israelin miest]en tuhannen joukon päälliköt käyvät istumaan hänen eteensä kukin 15 arvonsa mukaan<sup>67</sup>, niin kuin heidän asemansa heidän leirissään ja heidän leirinsä purkamisessa (on). Kaikki 16 [seura]kuntien päälliköiden i[sät] yhdessä [pyhän seurakunnan] viisa[iden (miesten)] (kanssa) asettuvat istumaan heidän eteensä 17 arvonsa mukaan. [Kun] he kokoontu[vat] yhteis[een pöy]t[ä]än [juomaan v]iiniä, niin on 18 yhteinen pöytä katettu [ja] viini [sekoitettu] juomista varten. Kukaan [ei ojenna] kättään ensimmäiseksi 19 leipään tai [viiniin] ennen pappia, sillä [Hän] siunaa ensimmäisen leivän 20 ja viini[n. Hän ojentaa] kätensä leipään ennen (muuta). Toi[sena ol]jentaa Israelin voideltu kätensä 21 leipään. [Seuraavaksi] koko yhteinen<sup>68</sup> seurakunta [siu]nnaa mi[esten arvon] mukaan. Tämän määräyksen mukaan on tehtävä 22 kaikilla kat[tauksilla, kun on k]joolla vähintään kymmenen mies[tä]. *vacat*

<sup>64</sup> Charlesworth 1994, 1; Hogeterp 2009, 54–55.

<sup>65</sup> Tässä esiintyvällä termillä היחד viitataan Qumranin teksteissä sen liikkeeseen, kts. esim. Wassén 2009a, 130.

<sup>66</sup> Tämä täydennysehdotus on erittäin epävarma, kts. Tolonen 2017, 151, mutta המשיח on kuitenkin säilynyt.

<sup>67</sup> Sanatarkka: pään mukaan.

<sup>68</sup> Tai Yahad.

Kohdassa puhutaan seurakunnan miesten kesken järjestettävästä yhteisestä ateristi silloin, kun משיח saapuu heidän keskelleen. Kohdassa erotellaan selkeästi pappi ja משיח toisistaan: Ensin saapuu ylipappi ja sen jälkeen משיח. Mielenkiintoista on myös kohdan järjestys. Pappi on se, joka siunaa aterian ja saa ensimmäisenä leivän, minkä jälkeen משיח saa leivän ja tämän jälkeen muut seurakuntalaiset. Tässä kohtaa näyttäisi siltä, että henkilöllä משיח ei ole uskonnollista valtaa ylipappiin nähden. Kyseessä vaikuttaisi olevan arvojärjestystä kuvaava tilanne yhteisessä kokoontumisessa. Pappi on seurakunnan pää, mutta jää epäselväksi, onko משיח yhtä tärkeässä asemassa, alempana vai kenties hänen yläpuolellaan. Tässä kohdassa voideltu on selvästi jokin tietty henkilö. ”Kun voideltu saapuu” viittaisi siihen, ettei henkilö ole vielä paikalla ja ohjeet ovat tulevaa varten. Jotkut tutkijat ovat esittäneet, että voidellun saapumisella viitataan siihen, että kyseinen ohje koskee lopun aikoina noudatettavaa järjestystä.<sup>69</sup>

### Sotakäärö 1Q33

Sotakäärön parhaiten säilynyt käsikirjoitus on 1Q33, joka on kirjoitettu siistillä käsialalla laadukkaalle materiaalille. Sotakääröstä on löydetty useita käsikirjoituksia myös luolasta neljä (4Q491–496), jotka kuitenkin osittain eroavat 1Q33-käsikirjoituksesta, minkä takia kopioiden tarkasta lukumäärästä ei ole päästy yksimielisyyteen.<sup>70</sup> Sotakäärö ajoitetaan yleensä ensimmäisen vuosisadan jälkipuoliskolle e.Kr., mutta jotkut sen osat ovat paljon varhaisempia ja juontuvat mahdollisesti toiselta vuosisadalta e.Kr. Sotakäärö on liitetty yleensä Qumranin liikkeeseen.<sup>71</sup>

Sotakäärössä kuvataan eskatologista sotaa valon lasten ja pimeyden lasten välillä. Käärö sisältää paljon yhtymäkohtia muihin Qumranin liikkeen teksteihin ja mahdollisen viittauksen liikkeen johtohahmoon, Vanhurskauden opettajaan. Tosin hänestä käytetään nimitystä ”Oikeuden opettaja”, minkä takia viittaus ei ole varma. Sotakääröä pidetään usein Qumranin liikkeen omana tekstinä, mutta myös eriäviä teorioita esiintyy.<sup>72</sup>

Käsikirjoituksessa 1Q33 משיח mainitaan kohdassa 11:7–9:

7 [—] וביד משיחיה

8 חוזי תעודות הגדתה לנו ק[צי] מלחמות ידיכה לה {לחם} כבד באויבינו גדודי בליעל שבעת

9 גוי הבל ביד [—]

<sup>69</sup> Xeravits 2003, 24.

<sup>70</sup> Kts. Vanonen 2017, 8–12, 34–36.

<sup>71</sup> Xeravits 2003, 75–77; Vanonen 2017, 22, 26–27, 33.

<sup>72</sup> Charlesworth 1995, 80, 83–84.

7 [– –] Sinun voideltujesi käsien kautta, 8 sinun todisteidesi ennustajien, olet ilmoittanut meille kätesi kautta käytyjen sotien lopun. (Jumala) osoittaa <sup>kunniansa</sup> {käymällä sotaa} meidän vihollistemme keskellä. Köyhien välityksellä erotat Belialin sotajoukot, seitsemän 9 turhuuden kansaa, käsien kautta [– –]

Termi משיח esiintyy tekstissä monikossa. ”Todisteiden ennustajat” liittyvät luultavasti profeettoihin, joita nimitetään tässä kohtaa voidelluiksi, sillä profeetoilla oli kyky nähdä tulevia ennusmerkkejä.<sup>73</sup> ”Käsien kautta” esiintyy puhuttaessa sekä voidelluista että Jumalasta. Voidellut ovat Jumalan välittäjiä, ja heillä on samankaltaista valtaa kuin Jumalalla, mutta vain Jumalan kautta tämän antamana. Voidellut eivät vaikuta olevan niitä, jotka liittyvät sodankäyntiin, vaan he toimivat Jumalan tahdon ilmoittajina ennen tapahtumien alkua. Termin משיח on ajateltu viittaavan tässä kohtaa menneisyyden profeettoihin, jotka ovat ilmoittaneet lopun ajan tapahtumista edeltä käsin, eikä eskatologisiin hahmoihin. Belialin sotajoukkojen on ajateltu viittaavan mahdollisesti Neljänteen Mooseksen kirjaan (24:17–19), jossa Bileam saa ennustuksen siitä, kuinka Jaakobista polveutuva hallitsija tuhoaa kaikki pakanakansat.<sup>74</sup>

### Eskatologinen midraš 4Q174

Eskatologisesta midrašista on löytynyt kaksi eri käsikirjoitusmuotoa 4Q174 ja 4Q177, joita aikaisemmassa tutkimuksessa pidettiin eri teksteinä. Eskatologinen midraš ajoitetaan ensimmäisen vuosisadan e.Kr. alkupuolelle. Sitä pidetään yleensä Qumranin liikkeen omana tekstinä, mutta eroaviakin teorioita esiintyy.<sup>75</sup>

Eskatologinen midraš on pešerin kaltainen teksti, sillä siinä lainataan Raamatun tekstejä ja tulkitaan niitä käyttäen apuna toisia Raamatun lainauksia. Se on jaettu neljään osaan, jotka käsittelevät Israelin heimojen siunauksia, Daavidin kuningashuoneen ennustusta, Jumalan vihollisten tuhoa ja tulevaa pelastusta. Tekstin alkuperäisestä pituudesta ei ole varmuutta, mutta teoksen keskeisenä teema näyttää olevan viimeisten aikojen kuvaus. Kirjoitustavan perusteella tekstin taustalla ollut yhteisö on tulkinnut elävänsä näitä viimeisiä aikoja.<sup>76</sup>

Käsikirjoituksessa 4Q174 משיח on mainittu kohdassa 1–2 i 18–19.

18 [למה רגש]ו גויים ולאומים יהג[ו ריק ית]יצבו[ מלכי ארץ ור]וזנים נוסדו ביחד על יהוה ועל  
19 [משיחו פ]שר הדבר [גו]ים וה[ בחירי ישראל באחרית הימים

18 ”[Miksi kansa]t ovat levottomia ja kansakunnat puhele[vat tyhjänpäiväisiä?] [Maan kuninkaat]  
[aset]tuvat esiin [ja kan]san johtajat neuvottelevat luottamuksellisesti keskenään yhteen kokoontuen

<sup>73</sup> Xeravits 2003, 77.

<sup>74</sup> Xeravits 2003, 77–78.

<sup>75</sup> Xeravits 2003, 55, 79.

<sup>76</sup> Hogeterp 2009, 65; Saukkonen 2017b, 155–156.

*Jahvea ja 19 [hänen voideltuaan] vastaan*”. Sanan [...sel]itys (on): [kan]sat ja... [...]Israelin valittuja lopun aikoina.

Tekstissä viitataan Psalmien kirjan kohtaan 2:1–2. Sanasta משיח ei ole säilynyt yhtään kirjainta, mutta se on rekonstruoitu kyseisen psalmin perusteella. Säilyneestä tekstistä voi tulkita, että voideltu rinnastetaan Israelin valittuihin. Lainauksessa esiintyvä termi משיח esiintyy yksikössä, mutta valituista puhutaan monikossa. Tämän perusteella psalmin tulkitsija näyttää ajattelevan, että voideltuja on useita. Jos psalmin voideltu tulkitaan Israelin valituiksi, näyttää siltä, että psalmin tulkitsija ajattelee lopun aikoina muiden kansakuntien kääntyvän Jumalan valittuja vastaan. Tässä saattaa olla kysymys lopunajallisesta sodasta.<sup>77</sup> Psalmia tulkitsevasta kohdasta kuitenkin puuttuu paljon tekstiä, minkä takia ei ole varmaa, viitataanko valituilla juuri Jumalan voideltuun.

### **Mooseksen pseudepigrafi 4Q375**

Käsikirjoitukselle 4Q375 on annettu nimi 4QapocrMoses<sup>a</sup>, koska sen on ajateltu olevan pseudepigrafinen eli merkkihenkilön nimissä kirjoitettu teksti, tässä tapauksessa Mooseksen. Käsikirjoitus on huonosti säilynyt eikä sen taustoista ole selvyttä. Mahdollisesti sama teksti on kyseessä myös käsikirjoituksessa 4Q376, mutta הכוהן המשיח *voideltu pappi* -sanaparia lukuun ottamatta siitä ei ole säilynyt juurikaan muuta. Käsikirjoituksessa 4Q375 näyttäisi olevan kyse Viidennen Mooseksen kirjan lukujen 13 ja 18 uudelleentulkinnasta, jossa käsitellään menettelyä väärän ja oikean profeetan tunnistamiseen. Mooseksen kirjan lakitekstiä on muokattu lisäämällä siihen elementtejä mahdollisesti Qumranin tekstin tekijöiden omia tarkoituksia varten, kuten voidellun papin toimiminen tuomarina (4Q375 1 i 8–9).<sup>78</sup>

Käsikirjoituksen 4Q375 kohta 1 i 1–9, jossa termi משיח esiintyy, kuuluu seuraavasti:

- 1 [את כול אשר] יצוה אלוהיכה אליכה מפי הנביא ושמלתה
- 2 [את כול החו] קים האלה ושבחה עד יהוה אלוהיכה בכול
- 3 [לבכה ובכו] ל נפשכה ושב אלוהיכה מחרון אפו הגדול
- 4 [להושיעכ] ה ממצוקותיכה והנביא אשר יקום ודבר בכה
- 5 [סרה להש] יבכה מאחרי אלוהיכה יומת vacat וכיא יקום השבט
- 6 [אשר] הוא ממנו ואמר לוא יומת כיא צדיק הוא נביא
- 7 [נ]אמן הוא ובאתה עם השבט ההוא וקניכה ושופטיכה
- 8 [א]ל המקום אשר יבחר אלוהיכה באחד שבטיכה vacat לפני
- 9 [ה]כוהן המשיח אשר יוצק על ר[ו]אשו שמן המשיחה

<sup>77</sup> Hogeterp 2009, 65.

<sup>78</sup> Floyd 2006, 159; Feldman 2014, 260.

1 [Kaikki, mitä] sinun Jumalasi kääntää sinua profeetan suulla, ja (kun) sinä pidät huolta näistä 2 [kaikista sää]döksistä ja kääntänyt takaisin Jahven, sinun Jumalasi, puoleen kaikessa 3 [sydämessäsi ja kaikessa]sa hengessäsi, niin sinun Jumalasi [on kääntävä katseen]sa pois suuren vihan hehkusta, 4 (jotta vapautuisit) ahdistuksistasi. Mutta profeetta, joka nousee ja julistaa ympärilläsi 5 [luopumista kää]nyttääksesi sinut pois toiselle puolelle sinun Jumalasi, kuoloon. *vacat* Mutta jos nousee käskijän sauva 6 hänen osastostaan ja sanoo: ”Hän ei kuolko, sillä hän (on) oikeassa. Hän (on) [us]kollinen profeetta”, 7 niin hänen (osastonsa) käskijän sauvan läsnä ollessa, sinun vanhinten ja sinun tuomareidesi 8 paikkaan, jonka sinun Jumalasi valitsee sinun käskijän sauvojesi (joukosta), *vacat* (niin) 9 voidellun papin, jonka päähän kaadetaan voitelemisen öljyä, edessä...

Profeetan arvioimista koskevan ohjetekstin mukaan heimon puolustaessa väärää profeettaa, on järjestettävä vanhimpien ja tuomarien kanssa kokous paikassa, jonka Jumala näyttää. Papista, jonka tulee olla läsnä, käytetään nimitystä משיח. Sanalla näytetään viittaavan siihen, että pappi toimii Jumalan valitsemana tuomarina tilanteessa ja hänet on voitelun avulla valittu tehtävänsä.<sup>79</sup> Tekstissä on esitetty olevan kyse joko tietystä profeetallisesta ja eskatologisesta tapahtumasta tai yleisestä ohjeesta väärän profeetan tuomitsemista koskien.<sup>80</sup> Tekstissä itsessään ei kuitenkaan ole mitään, joka antaisi olettaa sen olevan eskatologista tapahtumaa kuvaava teksti, vaan näyttää yksinkertaisesti sääntötekstin uudelleentulkinnalta.

## Apokryfinen Pentateukki B 4Q377

Apokryfinen Pentateukki B (4Q377) ajoitetaan ensimmäisen vuosisadan e.Kr. ensimmäiselle puoliskolle. Käsikirjoituksesta on säilynyt vain viisi fragmenttia. Fragmentteissa esiintyy jumalallista julistusta muun muassa luvatussa maasta, lista heimon edustajista, Mooseksen siskon Mirjamin spitaaliin sairastumisen uudelleentulkinta sekä Siinain ilmestyksessä tapahtunut keskustelu.<sup>81</sup>

Vaikka käsikirjoituksen 4Q377 kohta 2 ii 5 ei ole säilynyt kovin hyvin, se selventää siitä huolimatta משיח -termin erilaisia käyttötapoja:

5 לכול מִשִּׁיחַ [ ] בפי מוֹשֶׁה מִשִּׁיחוֹ וּלְלֶכֶת אַחֵר יְהוָה אֱלוֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ הֵם [ ]

5 Jokaiselle ...[...]... hänen voideltunsa Mooseksen suun kautta ja kulkien Jahven perässä, meidän isiemme Jumalan...[...]

Tästä kohdasta käy selkeästi ilmi, että termiä משיח käytetään Mooseksesta, sillä se on omistussuhteessa nimeen מוֹשֶׁה. Termiä käytetään siis myös tietyistä menneisyyden henkilöistä puhuttaessa. Mooses oli valittu johtamaan Israelin kansa pois Egyptin orjuudesta (2. Moos. 2), ja hänen kauttaan Jumala antoi myös lain Siinailla (2. Moos. 19–20), joten häntä voi pitää hyvin merkittävänä henkilönä Israelin historiassa. Voideltu siis edustaa tämän perusteella

<sup>79</sup> Muun muassa tuomarina toimiminen oli voidellun papin tehtävä, kts. Angel 2010, 29.

<sup>80</sup> Floyd 2006, 159.

<sup>81</sup> Feldman 2011, 155–156.



erityisen merkittävää henkilöä, niin kuin tässä tapauksessa Moosesta. Moosekseen rinnastettuna משיח-termi voi tarkoittaa jotakuta Jumalan kutsumaa, jolle Jumala antaa myös valtuudet toimia. ”Mooseksen suun kautta” voi viitata siihen, että Mooses eli משיח ilmoittaa Jumalan tahdon.

### **Kaanonin ulkopuolinen psalmi B 4Q381**

Käsikirjoitus 4Q381 kuuluu kaanonin ulkopuolisiin psalmeihin, jotka olivat ennen Qumranin löydöksiä tuntemattomia. Se on ajoitettu aikavälille 100–50 e.Kr. Käsikirjoitus 4Q381 koostuu 110 fragmentista. Käsikirjoituksen on arvioitu sisältävän katkelmia ainakin kahdeksasta eri tyyppisestä psalmista, ja sitä pidetään psalmikokoelmana yksittäisen psalmin sijaan. Psalmit on kirjoitettu menneisyyden kuninkaiden nimiin. Käsikirjoituksen 4Q381 teemana on joko kuninkaallisen henkilön ylistys tai valitus. Kaikkien psalmien teema ei ole kuitenkaan kuninkaallinen, vaan joukossa on ainakin kolme psalmia, joiden teemoina ovat luominen, Israel Jumalan valittuna kansana sekä lopun aikojen tapahtumat. Tekstit eivät todennäköisesti kuulu Qumranin liikkeen omiin.<sup>82</sup>

Termi משיח esiintyy käsikirjoituksen 4Q381 kohdassa 15:6–8:

6 [— —] [תעז ידך תרום ימינך מי בשחק יערך לך] אלהי ומי בבני האילים ובכל  
7 [כי אתה] תפארת הדו ואני משיחך אתבננת  
8 [מד] עך הודעת(נ)י והשכיל כי השכלתני

6 [— —] [Voimakas on sinun kätesi, korkea on sinun oikea kätesi. Kuka pilvissä asettaisi järjestyksen niin kuin sinä,] Jumalani? Ketä Jumalan pojista ja kaikista 7 [...Totisesti sinä] osoitat kirkkautesi kunniassasi. Ja minä, sinun voideltusi, ymmärrän sinun 8 [...ymmär]ryksesi, sillä sinä teit minut tietoiseksi ja käsittäväksi, sillä sinä annoit ymmärrystä minulle...

Psalmin kirjoittaja puhuttelee itseään termillä משיח. Hänellä on läheinen suhde Jumalaan ja hän on saanut tietonsa Jumalasta tältä itseltään. Tällainen משיח-sanan käyttö psalmeissa on tuttua myös kanonisoiduissa teksteissä eikä sinänsä edusta mitään poikkeavaa käyttötapaa. Esimerkiksi Daavidille osoitetuissa psalmeissa Daavidista käytetään termiä משיח (Ps. 20:7). Niihin rinnastettuna puhuja on ehkä kuningas ja voideltu sana viittaisi siihen. Tutkijat ovat ehdottaneet psalmin puhujaksi taistelussa kuollutta kuningas Josiaa sen valittavan sävyn takia.<sup>83</sup>

<sup>82</sup> Pajunen 2013, 24–25; Pajunen 2017, 357.

<sup>83</sup> Pajunen 2013, 235.

## Sotateksti 4Q458

Käskirjoitus 4Q458 on säilynyt huonosti eikä sen alkuperäisestä tarkoituksesta ole varmuutta. Tutkijat ovat esittäneet käskirjoituksen olevan Qumranin liikkeen omiin teksteihin kuuluva teksti, josta on säilynyt vain pieni osa. Tätä teoriaa on kritisoitu sillä, että 4Q458 ei sisällä muille Qumranin liikkeen omille teksteille tyypillistä sanastoa, vaan olisi näin pikemminkin liikkeen ulkopuolinen teksti. Käskirjoituksen huonon säilyvyyden takia sanaston puuttumiselle ei voida myöskään antaa liikaa painoarvoa. Käskirjoituksessa on kuitenkin nähty yhteys Sotakääröön, joka lasketaan yleensä Qumranin liikkeen omiin teksteihin. Teksti on ajoitettu ensimmäisen vuosisadan e.Kr. keskivaiheille. Fragmentissa näyttäisi olevan kyse eskatologisesta sodasta ja lopunajan tapahtumista.<sup>84</sup>

Käskirjoituksen 4Q458 kohdassa 2 ii 3–6 משיח-termi esiintyy seuraavasti:

3 ויאבדהו ואת חילון  
4 ותבלע את כל הערלים ותקום  
5 ויצדקו והלך על הרומם הן  
6 משיח בשמן מלכות הן

3 Hän tuhoaa hänet ja hänen sotajoukkonsa [...] 4 ja hän (feminiini) nielaisee kaikki ympärileikkaamattomat ja [...] 5 ja he ovat vanhurskaita ja hän kulkee korkeudessa asti [...] 6 voideltu, kuninkuuden öljyssä [...]

Fragmentin ympäröivä konteksti on epäselvä. Verbi בלע *nielaista* on yksikön kolmannessa feminiinissä. Sitä edeltävää tekstiä ei ole kuitenkaan säilynyt, joten ei ole varmaa, mihin feminiiniseen sanaan verbi viittaa. Verbin tekijänä ei voi toimia Jumala, sillä verbi olisi tällöin maskuliinisessa muodossa. Verbi voi viitata kuitenkin sanaan שאול *tuonela*, joka esiintyy toisinaan myös feminiininä.<sup>85</sup> Tekstissä näyttäisi olevan joka tapauksessa kyse vääräuskoisten hävittämisestä, johon ympärileikkaamattomilla viitataan.

Kuudennen rivin voitelu voi viitata kuninkaaksi valittuun henkilöön, joka on seremoniaalisesti voideltu kuninkaaksi öljyn avulla. Tutkijat ovat esittäneet, että voideltu kuningas olisi lopun aikoina saapuva messias. Tätä väitettä tukisi tekstissä esiintyvä jako vääräuskoisten ja oikeauskoisten välillä, joista toiset tuhotaan ja toiset pelastetaan.<sup>86</sup> Tämänkaltaisen oikeudenjakamisen liittäminen voidellun aikaan esiintyy myös Damaskon kirjan luvussa 19. ”Kulkeminen korkeudessa” voi viitata myös johonkin yliluonnolliseen henkilöön. Edellä luetellut, voidellun yhteydessä esiintyvät määreet kertovat ainakin sen, että

<sup>84</sup> Xeravits 2003, 94–95.

<sup>85</sup> Kts. esim. 1. Moos. 37:35; Liljeqvist 2004, 460.

<sup>86</sup> Martínez & Tigchelaar 2007, 280.

kyseessä on erityisellä tavalla merkittävä kuninkaallinen hahmo. On kuitenkin huomioitava, että tekstin aukkoisuuden takia sanojen viittaussuhteet ovat epävarmoja.

### Messiaaninen apokalypsi 4Q521

Messiaaninen apokalypsi (4Q521) ei nimestään huolimatta ole varsinainen apokalypsi, sillä sen sisältö ei koostu yliluonnollisesta ilmoituksesta tai ilmestyksestä.<sup>87</sup> Kyseessä on viisausruno, jonka teemana ovat messias ja eskatologiset tapahtumat. Tutkijat eivät ole yhtä mieltä siitä, kuuluuko teksti Qumranin liikkeen omiin tuotoksiin vai onko se jonkin muun juutalaisen ryhmän tuottamaa kirjallisuutta. Tekstin on arvioitu syntyneen 150–80 e.Kr. Se on säilynyt melko huonosti, mikä vaikeuttaa sen tulkitsemista.<sup>88</sup>

Mielenkiintoinen, mutta vaikeatulkintainen Messiaaninen apokalypsi sisältää משיח-termin kohdissa 2 ii + 4 1–2, 8:7–10 ja 9:2–3.

1 [כי השמים והארץ ישמעו למשיחו]  
2 [וכל אשר בם לוא יסוג ממצות קדושים]

1 [Sillä tai]vas ja maa kuuntelevat hänen voideltuaan, 2 [eikä kukaan] siellä poikkea pois pyhien käskyistä.

Termi משיח esiintyy yksikössä ja siihen liittyy omistuspronomini *hänen*, joka viittaa luultavasti Jumalaan. Voidellulla on merkittävä asema, sillä hän on taivaan ja maan yläpuolella, koska nämä kuuntelevat häntä. Voideltu kuitenkin erotetaan pyhistä, eli hänellä on vielä erityisempi asema kuin muilla Jumalan pyhillä. Verbi on imperfektissä, jolloin se kuvaa vielä keskeneräistä toimintaa. Kuunteleminen on siis jotain, mikä on tuleva tapahtumaan tai on tapahtumassa. Ennustus voidellusta ei ole toteutunut vielä, joten hän on mahdollisesti eskatologinen hahmo.

7 ב[רצות יעקוב]  
8 היכל וכל כלי קדשו  
9 כהנ[ה] וכל משיחיה  
10a [ידב[ר]]  
10 ל[התקדש] ש ודבר אדני ו[

7 [...] Jaakobin [siu]naukset 8 [...] temppe[li] ja kaikki sen pyhät esineet 9 [...] pappe[us] ja kaikki (pappeuden) voidellut 10a [...] [he] puhu[vat] 10 [...] [pyhittä]ty[ä]kseen ja Herra puhuu ja [...]

<sup>87</sup> Kts. apokalypsin määritelmä: Collins 2016, 5.

<sup>88</sup> Leinonen 2017, 139.

Jaakobin siunaukset voivat viitata Ensimmäisessä Mooseksen kirjassa (49:1–28) oleviin siunauksiin, jotka Jaakob lausuu kahdelletoista pojalleen.<sup>89</sup> Voidellut liittyvät pappeuteen: משיח-sanaan liitetty omistuspronomini on feminiinissä, sillä sana כהנה *pappeus* on feminiininen. Voidellut ovat siis papiksi voideltuja. Sana on myös monikossa ja pronomini *kaikki* voi viitata kaikkiin voideltuihin pappeihin, jotka toimivat temppelipalveluksessa. Teksti on säilynyt hyvin huonosti, minkä takia lauseiden viittaussuhteita on vaikea tulkita. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että tekstissä puhutaan lupauksista, jotka liittyvät Jaakobin suvun siunauksiin. Kyseinen kohta käsittelee mahdollisesti Jaakobin pojan Leevin suvulle annettua tehtävää, mihin temppeli, sen esineet ja pappeuden voidellut voisi viitata. Leevin suku oli määrätty jumalanpalveluksen toteuttajiksi ja pitämään huolta Jumalan pyhäköstä (4. Moos. 1:50–53). Tekstin tarkoituksena on ehkä näyttää jumalanpalveluksen toteutuvan jälleen oikealla tavalla messiaanisen ajan koittaessa.

2 [ים וב] בד א[דני  
3 [בה תעזוב ב]ד משיח]

2 [...]...(monikon pääte) ja H[erran] palvelija 3 [...]... sinä hylkää voidellun käden kautta [...]

Tekstistä ei ole säilynyt montaakaan sanaa, eikä kovin varmoja tulkintoja voi tämän vuoksi tehdä. Tekstissä käytetty עבד tarkoittaa kokoaikaista palkatonta palvelijaa eli orjaa. Hänellä ei ole muuta vaihtoehtoa kuin palvella, sillä hän ei ansaitse omaa elantoaan, vaan Herra elättää hänet. Termiä עבד käytetään myös profeetoista (Jer. 7:25) ja Mooseksesta (5. Moos. 34:5).<sup>90</sup> On epäselvää, onko Herran palvelija eri henkilö, esimerkiksi profeetta, kuin seuraavan kohdan משיח, vai viitataan sillä samaan henkilöön. Sekä Herran palvelija että משיח esiintyvät yksikössä. Hylkääminen voidellun käden kautta voisi viitata tuomioon, jonka משיח tekee.

## Melkisedek 11Q13

Melkisedek-teksti (11Q13) on ajoitettu vuoden 75 e.Kr. tienoille ja sitä pidetään Qumranin liikkeen tekstinä.<sup>91</sup> Teksti kuvaa aikojen lopulla tapahtuvaa tuomiota, jossa valon lapset erotetaan pahan lapsista. Tekstissä ovat vastakkain Melkisedek ja Belial. Siinä siteerataan paljon Raamatun tekstejä, muun muassa Jesajan ja Danielin kirjoja. Teksti ei ole kuitenkaan tyypillinen pešer, jossa tiettyä Raamatun kirjaa kommentoidaan järjestyksessä, vaan pikemminkin temaattinen analyysi eskatologisista tapahtumista. Kääröstä on säilynyt 15

<sup>89</sup> Leinonen 2017, 142.

<sup>90</sup> Liljeqvist 2004, 333.

<sup>91</sup> Xeravits 2003, 68–69.

fragmenttia eikä sen alkuperäistä pituutta ole pystytty arvioimaan, mutta jotkut tutkijat ovat arvioineet säilyneiden fragmenttien olevan loppupuolelta kääriä.<sup>92</sup>

משיח mainitaan käsikirjoituksen 11Q13 kohdassa 2 1 2i 3i 4 15–19, joka on rekonstruoitu seuraavasti:

15 הזואת הואה יום ה[שלום א]שר אמר[ ] ביד ישע[יה הנביא אשר אמר] מה [נאוו  
16 על הרים רגל[י] מבשר[ר מ]שמיע שלום מב[שר טוב משמיע ישוע]ה [א]ומר לציון [מלך]אלוהיד  
17 פשרו ההרים[מה] הנביאי[ם]המה א[ ]מ[ ]לכול [ ]  
18 והמבשר הו[אה]משיח הר[ח]לאשר אמר דנ[יאל עליו עד משיח נגיד שבועים שבעה ומבשר]  
19 [טוב משמי[ע ישועה]הואה הכתוב עליו אשר]

15 Tämä on [rauhan] päivä, [j]osta hän on ilmoittanut profeetta [Jesajan [kautta], joka on sanonut:  
”[...Miten] ovat(kaan) 16 suloiset vuorilla ilosanomanjulistajan jalat. (Hänen), joka jul[istaa] hyvyyttä,  
hän(en, joka) julistaa pelastus]ta. Hän [sa]noo Siionille: ’Sinun Jumalasi on [kuningas]’”. 17 Tämän  
selitys (on): Vuoret [ovat] profeeta[t]. He ovat...[...][...] kaikilla...[...]. 18 ja ilosanomanjulistaja o[n]  
heng[en] voideltu, niin kuin Dan[jiel] sanoo hänestä: ”Voideltuun, ruhtinaaseen, asti (on) seitsemän  
viikkoa ja ilosanomanjulistaja], 19 [...] hyvyyttä (ja, joka) julis[taa pelastusta], hän on se, josta on  
kirjoitettu” [...]

Teksti on säilynyt hyvin huonosti, mutta raamattuviitteiden avulla se on onnistuttu rekonstruoimaan. Kohta alkaa Jesajan profetialla (Jes. 52:7), mutta sisältää myös viittauksen Danielin kirjan jakeeseen 9:25. Kohdassa tulkitaan vuorten tarkoittavan profeettoja ja sanomantuojaan *hengen voideltua* eli משיח on tässä kohtaa eri asemassa kuin profeetat. Danielin kirjan lainauksen voi ajatella viittaavan eskatologisen hahmon odottamiseen. Danielin kirjassa profetia esiintyy kohdassa, jossa ennustetaan ahdingon ajan loppuvan ja pakanakansojen vallan päättyvän voidellun ruhtinaan tuloon.<sup>93</sup> *Hengen voideltu* on pelastuksen julistaja, niin kuin on kirjoitettu. Kyseessä on joku profeettoja ylempi henkilö, josta on kerrottu jo etukäteen.

## 2.2 Termin צמח דוד esiintymät kääriä

Seuraavaksi analysoin Qumranin tekstien kohdat, joissa esiintyy kuninkaalliseen messiaaseen rinnastettava termi צמח דוד. Termi esiintyy Qumranin teksteissä seitsemän kertaa.<sup>94</sup>

Tarkasteltavat esiintymät löytyvät teksteistä Genesis-kommentaari A, Eskatologinen midraš sekä Sotasäännöt 4Q285 ja 11Q14. Jätän tarkastelustani pois käsikirjoituksen 4Q285 kohdan 7:3–4 sekä käsikirjoituksen 4Q418 (58:3; 107:5) mahdolliset esiintymät. Nämä kohdat ovat hyvin huonosti säilyneitä, eikä niistä tämän takia voi tehdä päätelmiä. Sana צמח esiintyy

<sup>92</sup> Saukkonen 2017a, 144.

<sup>93</sup> Collins 2016, 136.

<sup>94</sup> Abegg 2003b, 638.

lisäksi ilman nimeä Daavid, joten varmaa linkitystä termiin צמח דויד ei voi sen perusteella tehdä.

### Eskatologinen midraš 4Q174<sup>95</sup>

Käsitteilyssä 4Q174 kohdassa 1–2 i 10–13 esiintyy termi צמח דויד:

10 [והג] ילד לכה יהוה כיא בית יבנה לכה והקימותי את זרעכה אחריתה והכינותי את כסא ממלכתו  
11 [לעו]לם אני אלהים לוא לאב והוא יהיה לי לבן הוא צמח דויד העומד עם דורש התורה אשר  
12 [בצי]ון ב[אחרית הימים כאשר כתוב והקימותי את סוכת דויד הנופלת הוא סוכת  
13 דויד הנופל]ת א[שר יעמוד להשיע את ישראל vacat

10 "Jahve [julius]taa sinulle, että hän on rakentava sinulle talon. Minä nostan ylös sinun siemenesi sinun jälkeesi ja vahvistan hänen kuninkuutensa istuimen 11 [ikui]sesti. Minä olen oleva hänelle isä ja hän on oleva poikani." Hän (on) Daavidin verso, (joka) asettuu Tooran tulkitsijan kanssa, joka 12 [...]Sii[oni]ssa [lo]pun aikoina niin kuin on kirjoitettu: "Minä nostan ylös Daavidin voidellun<sup>96</sup>, (joka) on pudonnut." Hän (on) Daavidin voideltu, 13 (joka) on pudon[nut, jo]ka on asettuva pelastamaan Israelin. vacat

Kyseinen teksti sisältää lainauksen Toisen Samuelin kirjan kohdasta 7:13–14, jossa Naatan lausuu profetian Daavidille, sekä viittauksen Aamoksen kirjan jakeeseen 9:11. Daavidin versoksi kutsutun henkilön ennustetaan pelastavan Israelin. Daavidin versoon liitetään kuninkaallinen istuin. Jumala kutsuu häntä pojakseen ja hänen valtansa ennustetaan pysyvän ikuisesti. Kyse on selvästi merkittävämmästä henkilöstä kuin tavallisesta kuninkaasta. Daavidin "voideltu" ei sisällä termiä משיח, vaan sanan סוכת, joka viittaa konkreettiseen voitelun suorittamiseen.<sup>97</sup> Termin סוכת käyttäminen termin משיח sijasta saattaa johtua siitä, että se sisältyy suoraan lainaukseen Aamoksen kirjasta, ja jonka mallia lainausta seuraava selittävä jakso mukailee. Daavidin voidellulla tarkoitetaan todennäköisesti Daavidin perillistä, joka on voitelun avulla valittu kuninkaaksi. Tekstissä on yhteneväisyyksiä myös Genesis-kommentaariin (4Q252 6 V 1–7), jossa Daavidin versolle, jota nimitetään termillä משיח, julistetaan ikuista kuninkuutta. Daavidin verso voidaan jakson perusteella liittää kuninkaalliseen messiasodotukseen.

Daavidin version kanssa sanotaan asettuvan myös Tooran tulkitsija, mikä tapahtuu lopun aikoina. Tooran tulkitsija viittaa todennäköisesti jonkinlaiseen uskonnolliseen johtohahmoon. Tooran tulkitsijan asema suhteessa Daavidin versoon näyttäisi tämän kohdan perusteella olevan kuitenkin toissijainen, sillä Daavidin versosta puhutaan huomattavasti enemmän. Merkittävää on se, että Tooran tulkitsijan mainitseminen siirtää uskonnollisen

<sup>95</sup> Kts. 2.1: "Eskatologinen midraš 4Q174".

<sup>96</sup> Tekstissä ei esiinny משיח, vaan סוכת, joka tarkoittaa myös voideltua.

<sup>97</sup> Liljeqvist 2004, 323.

vastuun hänelle, jolloin Daavidin versolle jää lopun aikoina maallisen hallitsijan asema. Vastuu siis jaetaan näiden eskatologisten hahmojen kesken. Näyttäisi kuitenkin siltä, että Daavidin versolla on suurempi asema, sillä hänen sanotaan pelastavan Israelin, jolloin Tooran tulkitsija mahdollisesti vain palvelee häntä. On myös mahdollista, että Tooran tulkitsija on tekstin takana olevan yhteisön oma johtohahmo, jonka tulon voisi tulkita tarkoittavan kuninkaallisen messiaan saapumista. Tutkijat ovat kuitenkin esittäneet tekstin viittaavan tulevaisuudessa saapuvaan hahmoon, eikä Tooran tulkitsija siksi viittaisi sen hetkiseen opettajaan.<sup>98</sup>

## Genesis-kommentaari A 4Q252

Genesis-kommentaareja on löytynyt Qumranista useampi käsikirjoitus (4Q252; 4Q253; 4Q254; 4Q254a), mutta niitä pidetään kuitenkin erillisinä teoksina. Käsittelenäni Genesis-kommentaari on teoksen versio A (4Q252), joka on myös parhaiten säilynyt. Käärön on arvioitu olevan peräisin hasmoniajalta, mahdollisesti vuoden 100 tienoilta, mutta itse teksti saattaa olla vieläkin varhaisempi.<sup>99</sup> Tutkijoiden kesken on erimielisyyksiä, pitäisikö teksti laskea Qumranin liikkeen tuottamaksi tekstiksi vai ei.<sup>100</sup> Genesis-kommentaarissa tulkitaan Ensimmäistä Mooseksen kirjaa. Teemat eivät kuitenkaan ole keskenään yhteneviä, ja siksi on todennäköistä, että käsikirjoitus on koostettu useammasta eri lähteestä. Teoksessa korostuu se, että laatijayhteisö on osa todellista Israelin esi-isien jatkumoa, mutta heidän vastustajansa tuhotaan.<sup>101</sup>

Eräs merkittävä kohta eskatologisen messiaskäsityksen kannalta on käsikirjoituksessa 4Q252 kohdassa 6 v 1–7.<sup>102</sup>

1 ] לו[ אִיסֹר שְׁלִיט מִשְׁבֵּט יְהוּדָה בְּהִיּוֹת לְיִשְׂרָאֵל מִמֶּשֶׁל  
 2 ] לוֹא י[ כְּלֹא יוֹשֵׁב כְּסֹא לְדָוִיד כִּי הַמַּחֲקֶק הִיא בְּרִית הַמְּלָכוֹת  
 3 ] וְאֵל[ פִּי יִשְׂרָאֵל הִמָּה הַדְּגָלִים vacat עַד בּוֹא מִשִּׁיחַ הַצֶּדֶק צִמַּח  
 4 דָּוִיד כִּי לוֹ וּלְזֶרְעוֹ נִתְּנָה בְּרִית מְלָכוֹת עַד דּוֹרוֹת עוֹלָם אֲשֶׁר

1 [... E]ji siirry hallitsijan valtikka pois Juuda(ita). Israel on hallitseva, 2 [eikä] leikata pois (sitä, joka) istuu Daavidin valtaistuimella, sillä tämä säädös on oleva kuninkuuden liitto 3 [ja tu]hannen joukko israelilaisia ovat sotajoukon tunnus, vacat kunnes saapuu voideltu, (joka on) vanhurskas, 4 Daavidin verso, sillä juuri hänelle ja hänen siemenelleen on annettu hänen kansansa kuninkuuden liitto ikuisesti (kaikkiin) sukupolviin asti, jotka...<sup>103</sup>

<sup>98</sup> Xeravits 2003, 56.

<sup>99</sup> Puech 2013, 228.

<sup>100</sup> Xeravits 2003, 59–60.

<sup>101</sup> Saukkonen 2017c, 168.

<sup>102</sup> Tekstissä mainitaan myös מִשִּׁיחַ, mutta pääpaino on termissä דָּוִיד צֶמַח ja käsitellen sen siksi tässä osiossa.

<sup>103</sup> Suurin osa fragmentin lopputekstistä on tuhoutunut.

Kohta sisältää viittauksen Juudan siunaukseen (1. Moos. 49:8–12), jota käytettiin myös messiaanisen profetiana.<sup>104</sup> Muista kuin Genesis-kommentaarin versiosta A siunausta ei löydy tai ainakaan sitä ei ole säilynyt. Lisäksi kohdassa on viittaus Jeremian kirjan jakeeseen 33:17, jonka mukaan ”Ei leikata pois Daavidilta, vaan hänen poikansa on istuva Israelin hallitsijasuvun valtaistuimella”.<sup>105</sup> Jeremian kirjan lainaus voi selittää צמח דוד -käsitteen esiintymisen Genesis-kommentaarin tekstissä, sillä termi esiintyy Jeremian kirjan jakeessa 33:15, joka on juuri ennen Genesis-kommentaarin lainaamaa kohtaa. Daavidin versoa kutsutaan tekstissä myös käsitteellä צדק *vanhurskas*, jolla puolestaan nimitetään Daavidin versoa Jeremian kirjan jakeessa 33:16. On selvää, että Jeremian kirja vaikutti Genesis-kommentaarin tekstiin.

Tekstissä valta osoitetaan kuuluvaksi Israelin pojalle Juudalle ja tämän jälkeläisistä Daavidin sukulinjalle. Henkilöä משיח kutsutaan tekstijaksossa Daavidin versoksi, joka hallitsee ikuisesti. Daavidin sukulinjaan liittyvät odotukset on usein liitetty kuninkaallisen messiaan saapumiseen lopun aikoina.<sup>106</sup> Tämän perusteella Qumranin tekstien laatijat tunsivat ainakin kuninkaallisen messiasodotuksen.<sup>107</sup>

### **Sotasäännöt 4Q285 ja 11Q14**

Tutkijoiden keskuudessa on ollut erimielisyyttä siitä, ovatko 4Q285 ja 11Q14 eri käsikirjoituksia samasta teoksesta, sillä näiden kirjoitusten välillä on selviä yhtäläisyyksiä. Osa tutkijoista on kuitenkin sitä mieltä, että kyseessä on kaksi eri sotateemaista teosta.<sup>108</sup> Käsittelen tutkielmassani käsikirjoitukset yhdessä, sillä tekstijaksot, joissa on termi צמח דוד, ovat keskenään lähes identtiset.

Sotasäännöissä kuvataan viimeisinä aikoina tapahtuvaa sotaa. Teksti on poleemista ja siinä asetetaan vastakkain Seurakunnan prinssi ja pahan valta, sen enkelit ja johtaja, joka tuomitaan Seurakunnan prinssin saavuttua. Sotasäännöillä on yhteys Sotakääröön, sillä niissä käytetään samaa sanastoa, kuten ”prinssi” ja ”sota”.<sup>109</sup> Tämän perusteella ne voidaan liittää Qumranin liikkeeseen Sotakäärön tavoin. Tätä yhteyttä on kuitenkin viimeaikaisessa tutkimuksessa kritisoitu ja käsikirjoitusten 4Q285 ja 11Q14 on katsottu edustavan eri

<sup>104</sup> Høgenhaven 2013, 115; Collins 2016, 197.

<sup>105</sup> Oma käännös Biblia Hebraicasta tarkan sanamuodon havainnollistamiseksi.

<sup>106</sup> Kts. esim. Collins 2016, 196–197.

<sup>107</sup> Abegg 1995, 134; Høgenhaven 2013, 115.

<sup>108</sup> Lyons 1999, 37–39; Vanonen 2017, 198.

<sup>109</sup> Abegg 1994, 81–83.



sotatekstiperinnettä Sotakäärön kanssa.<sup>110</sup> Teksteistä ei ole säilynyt Seurakunnan prinssiä kuvaavan kohdan lisäksi juurikaan muuta.

4Q285 kohdassa 7:1–6 צמח דויד esiintyy seuraavasti:

- 1 [ כאשר כתוב בספר ] ישעיהו הנביא ונזקף[ו]  
2 [ סבכי היער בברזל ולבנון באדיר י ] פול ויצא חוטר מגזע ישי  
3 [ ונצר משרשיו יפרה ] צמח דויד ונשפטו את  
4 [ ° והמיתו נשיא העדה צמ[ח] ]  
5 [ דויד ] בנגעי[ם] ובמחוללות וצוה כוהן  
6 [ השם ] ח[לל] [י] כתיים[ ] [ל] ]

1 [... Niin kuin on kirjoitettu] profeetta Jesajan [kirjassa]: "*Hakatta[koon] maahan 2 [metsän tiheikkö raudalla, ja Libanon on k]aatuva [mahtavan edessä.] Maasta nousee vesa Iisain kannosta 3 [ja verso hänen juurestaan versoaa...*" ]... Daavidin verso ja he toimivat tuomarina (jollekin) 4 [...]. ja Seurakunnan prinssi, 5 [Daavidin] ver[so], on tappava hänet [... vitsauksil]la ja sairaudella. (Yli)pappi käsksee 6 [nimi...haa]voitet[tu] Kittim[...].[...]

11Q14 kohta 1 i 9–15 on puolestaan rekonstruoitu seuraavasti:

- 9 [ ישעיהו הנביא ונוקפו ]  
10 [ סבכי היער בברזל והלבנון באדיר יפול ויצא חוטר ]  
11 [ מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה ] צמח  
12 [ דויד ונשפטו את ]  
13 [ ° והמיתו נשיא העדה צמח דויד ] לה  
14 [ ם ובמחוללות וצוה כוהן הרואש ]  
15 [ חללי ] פ[ ] [ללי]

9 [...profeetta Jesaja: "*Hakattakoon 10 maahan metsän tiheikkö raudalla, Libanon on kaatuva mahtavan edessä. Maasta nousee ve]sa, 11 [Iisain kannosta ja verso hänen juurestaan versoaa...* 12 Daavidin ver]so [ja he toimivat tuomarina (jollekin)... 13 ja Seurakunnan prinssi, Daavidin verso on tappava hänet...]. 14 [... ja sairaudella. Ylipappi käsksee 15 [...].[...]. voitettu...

Käsi­kirjoitukset sisältävät lainauksen Jesajan kirjan profetiasta (Jes. 10:34–11:1), jonka tulkitaan tarkoittavan Daavidin versoa. Daavidin versoa kutsutaan Seurakunnan prinssiksi. Daavidin versolla on siten jonkinlainen asema uskonnollisessa yhteisössä. Teksteissä Seurakunnan prinssi tappaa vihollisten johtajan. Käsi­kirjoituksessa 4Q285 on säilynyt nimi Kittim (כתיים), joka todennäköisesti viittaa Kittimin kuninkaaseen.<sup>111</sup> Kittimin kuningasta käytettiin salanimenä Rooman valtakunnasta.<sup>112</sup>

Seurakunnan prinssillä näyttää selvästi olevan sotilaallinen tehtävä. Seurakunnan prinssi -nimitys viittaisi tämän perusteella siihen, että Daavidin verso on seurakunnan lähettämä tai

<sup>110</sup> Vanonen 2017, 214–216.

<sup>111</sup> Lyons 1999, 39; Vanonen 2017, 198. Kts. 1Q33 15:2.

<sup>112</sup> Collins 1995, 57–58.

hyväksymä. Nimitys voi tarkoittaa myös, että Daavidin versolla on jonkinlainen uskonnollinen johtoasema. Kuitenkin tekstikohdissa esiintyy myös ylipappi, joka toimii käskijänä, ja hän näyttää toimivan tuomarina yhdessä Daavidin version kanssa. Tämän perusteella Daavidin version on oltava jollain tapaa uskonnollisen kultin alaisuudessa, sillä hän ei tuomitse yksinään. Teksti on kuitenkin niin huonosti säilynyt, ettei ylipapin asemasta päästä tarkemmin selville. Tekstijakson puhetapa on selvästi tulevaisuuteen viittaava ja siinä näytetään kuvaavan lopunajallista oikeudenkäyntiä, jossa paha hävitetään Daavidin version saapuessa.

### **2.3 Yhteenveto messias-termin käytöstä**

Termi משיח esiintyy analyysoitujen tekstikatkelmien perusteella useammassa eri tekstilajissa. Näitä ovat lopun ajoista puhuvat eskatologiset tekstit (11Q33 11:7–9), pešerien tapaiset tekstit (4Q252 6 V 1–7), psalmittekstit (4Q381 15:6–8), ohjetekstit (1Q28a 2:11–22) ja historiallisista tapahtumista kertovat tekstit (CD 2:12; 6:1). Joukossa on niin Qumranin liikkeen omiksi luokiteltuja tekstejä kuin sen ulkopuolisia kirjoituksia. Tarkkaa luokitusta on vaikea tehdä, sillä tutkijat ovat erimielisiä siitä, mitkä teksteistä ovat Qumranin liikkeen omia ja mitkä eivät. On selvää, että kaikissa teksteissä termin משיח määritelmä ei ole täsmälleen sama, mistä kertovat eri aikoina kirjoitetut ja erityyppiset tekstit.

Toisissa teksteissä משיח-termiin liittyy paljon määreitä siitä, minkälainen משיח on tai mitä tehtäviä hänellä on. Erityisesti kohdat, jotka sisältävät käsitteen צמח דוד, puhuvat selvästi tietystä henkilöstä, jonka odotetaan saapuvan tulevaisuudessa. Muun muassa Sotasäännöissä (4Q285; 11Q14) kuvaillaan lopunajallisia tapahtumia, joihin liittyvät sota ja tuomio, joissa משיח on merkittävässä roolissa tai tapahtumien kerrotaan ennakoivan משיח-termillä nimitetyn henkilön tuloa.

Kaikissa teksteissä משיח-termi ei liity eskatologisiin tapahtumiin tai se ei tarkoita tiettyä lopunajallista henkilöä. Toisin kuin käsite צמח דוד, joka näyttää liittyvän kaikissa säilyneissä tekstijaksoissa Jesajan kirjan profetian eskatologiseen tulkintaan, vaikkakin Genesis-kommentaarin (4Q252) kohdalla eskatologinen viitekehys on epävarma.<sup>113</sup> Termi משיח esiintyy myös toisinaan jonkun toisen henkilön yhteydessä, kuten papin tai profeetan. Tehdyn tekstianalyysin perusteella termiä משיח käytetään lisäksi puhuttaessa Jumalan valitsemista henkilöistä, jotka ovat joko tehneet tai heidän odotetaan tekevän jotain suurta kansan keskuudessa.

---

<sup>113</sup> Kts. lisää 3.1 ”Kuninkaallinen messiasodotus”.

Qumranin teksteissä termiä משיח käytetään siten ainakin kolmella eri tavalla. Ensinnäkin sillä viitataan menneisyyden merkkihenkilöihin (Mooses). Toiseksi sitä käytetään erisnimenä viitatessa odotettuun, Daavidin suvusta polveutuvaan vapahtajaan, josta käytetään nimeä צמח דוד. Kolmanneksi termiä käytetään puhuttaessa papiksi, profeetaksi tai kuninkaaksi voidellusta henkilöstä, jonka toiminta toisinaan liittyy lopun ajan tapahtumiin.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> Myös Hurst 1999, 159–160.

### 3. Messiaskuvat Qumranin teksteissä

Qumranin kääröt ovat lisänneet tietoa toisen temppelin ajan juutalaisesta maailmankuvasta ja messiaskäsityksistä. Edellä analysoidut משיח ja צמח דוד -esiintymät todistavat myös messiaskäsitteen monipuolisesta käytöstä. Esiintymistä ei löydy pelkästään yhtä משיח-termin määritelmää, eikä siksi voida olettaa, että varhaisjuutalaisuudessa משיח-terminä olisi käytetty vain yhdellä tavalla. Termien esiintyminen monipuolisesti erityyppisissä ja eri ajoilta peräisin olevissa teksteissä todistavat kuitenkin sen, että משיח-terminä käytettiin myöhäisellä toisen temppelin ajalla. Termin צמח דוד esiintymät todistavat puolestaan sen, että משיח-käsitteellä tarkoitettiin myös Daavidin sukuun liittyvän henkilön saapumista jo ennen kristinuskon tulkintoja messiaasta.<sup>115</sup>

Tässä luvussa analysoin messiaskuvia, joita käsittelemieni tekstilöydösten perusteella משיח ja צמח דוד -termeistä voi saada, ja erittelen משיח-termin eri käyttökonteksteja. Analysoin myös sitä, voiko löydettyjen tekstikatkelmien perusteella puhua erityisestä messiasodotuksesta myöhäisellä toisen temppelin ajalla ja minkälaisista messiaista Qumranin teksteissä odotettiin. Ymmärtääkseni laajemmin messias-termin merkitystä tarkastelen myös sitä, kuinka Raamattu ja muut toisen temppelin ajan tekstit ovat mahdollisesti vaikuttaneet käsitysten syntyyn. Seuraavaksi käsittelem messiasodotuksen piirteitä ja analysoin sitä, millaisia ominaisuuksia messiaaseen mahdollisesti liitettiin. Lopuksi tarkastelen vielä muita משיח-termin käyttötapoja, jotka eivät liity suoraan messiaan odottamiseen.

#### 3.1 Kuninkaallinen messiasodotus

Kuninkaallisella messiasodotuksella tarkoitetaan Daavidin suvusta polveutuvan messiaan odotusta. Useammassa Qumranin tekstissä on viitteitä kuninkaalliseen messiasodotukseen. Kuninkaallinen messiasodotus on löydettävissä myös Qumranin ulkopuolisista varhaisjuutalaisista teksteistä, kuten ensimmäiseltä vuosisadalta e.Kr. peräisin olevasta Salomon psalmeista. Salomon psalmit ovat kokoelma erilaisia psalmeja, joista löytyy myös kuvaus Daavidin suvun messiaasta. Messias kuvataan sotilaallisena johtajana ja rinnastetaan tulevaisuudessa saapuvaan Daavidin suvun kuninkaaseen (17:21–49).<sup>116</sup>

Kuninkaallisen messiasodotuksen juuria on perusteltu muun muassa Toisella Samuelin kirjalla (7:8–16) ja Jesajan kirjan profetioilla (9:6–7; 11:1–10), joissa Daavidin suvulle annetaan lupaus ikuisesta kuninkuudesta.<sup>117</sup> Daavidin kuninkuuden linja kuitenkin katkesi Babylonian pakkosiirron takia, joskin temppelin jälleenrakennusta johti Daavidin sukulinjaan

<sup>115</sup> Hurst 1999, 158–159; Høgenhaven 2013, 111.

<sup>116</sup> Esim. Collins 1995, 49; VanderKam 2001, 128–129; Collins 2016, 176–177, 196–197.

<sup>117</sup> Collins 1995, 22, 25; Martínez 2007, 16; Ulfsgard 2009, 301.

kuuluva maaherra Serubbabel (Sak. 4:9).<sup>118</sup> Makkabilaiskapinoiden seurauksena juutalaiset saivat hetkeksi itsehallinnon, jolloin valta kuitenkin siirtyi juutalaisille hasmonihallitsijoille (140–63 e.Kr.) eikä enää Daavidin suvulle.<sup>119</sup> Tämä saattoi myös vahvistaa daavidilaisen kuninkaan odotusta.<sup>120</sup>

Keskeisin kuninkaalliseen messiasodotukseen liitettävä termi on Qumranin teksteissä esiintyvä צמח דוד *Daavidin verso*.<sup>121</sup> Sana צמח rinnastetaan Daavidin sukuun jo Jesajan (11:1), Jeremian (23:5) ja Sakarjan (6:12) kirjoissa. Näistä profeettakirjoista on löytynyt useita kopioita myös Qumranista (Jesajan kirja: 21 kpl; Sakarjan kirja 3–4 kpl; Jeremian kirja: 6 kpl).<sup>122</sup> Analysoimani tekstikatkelmat todistavat, että näitä Raamatun tekstejä myös lainataan suoraan Qumranin teksteissä (CD 19:7–9; 11Q13 2 1 2i 3i 4 15–17; 4Q252 6 v 2). On selvää, että nämä profeettakirjat vaikuttivat Qumranin tekstien kirjoittajien ajatuksiin. Qumranin tekstien laatijat kuitenkin todennäköisesti tulkitsivat Raamatun lähteitä omaan maailmankuvaansa sopivalla tavalla, eikä tarkoituksena ole ollut tavoittaa Raamatun tekstien alkuperäistä merkitystä. Daavidin verso -käsitteen tarkastelu Raamatun kontekstissa auttaa kuitenkin tavoittamaan jotain siitä, mistä Qumranin tekstien esiintymien käsitykset nousevat.

Jeremian kirjassa version kerrotaan tulevan Daavidin suvusta ja olevan sekä oikeamielinen että vanhurskas (23:5–6; 33:15–16). Jesajan kirjassa versoa kuvaillaan oikeudenmukaiseksi tuomariksi, vanhurskaaksi ja Herran totuuden tuntevaksi (11:1–5). Versoon ei liitetä suoraan Daavidin nimeä, mutta Jesajan kirjassa (11:1) version kerrotaan nousevan Iisaista eli Daavidin isästä (1. Sam. 16:11–13). Jeremian ja Jesajan kirjojen kuvaukset, joissa termi צמח esiintyy, ovat hyvin lähellä toisiaan, sillä molemmissa kuvaillaan versoa oikeudenmukaiseksi ja vanhurskaaksi. Jeremian ja Jesajan kirjan kohdilla on myös selvä yhteys Qumranin teksteissä esiintyvään צמח דוד *Daavidin verso* -käsitteeseen, sillä molemmissa profeettakirjoissa צמח *verso* liitetään Daavidin perillisiin.

Sakarjan kirjassa versoa puolestaan kutsutaan Herran palvelijaksi (3:8), joka rakentaa Herran temppelin (6:12) ja istuu valtaistuimella (6:13). Versoa ei suoraan yhdistetä Daavidiin, vaikkakin Sakarjan kirjassa puhutaan myös Daavidin suvun pelastuksesta (12:10). Versoon liittyvä profetia temppelin rakentamisesta on kuitenkin liitetty Daavidin sukulinjaan kuuluneeseen maaherra Serubbabeliin, joka oli merkittävässä roolissa temppelin

<sup>118</sup> VanderKam 2001, 3; Collins 2016, 196.

<sup>119</sup> Kts. lisää VanderKam 2001, 24–32.

<sup>120</sup> Collins 1995, 49; Ulfsgard 2009, 301.

<sup>121</sup> Kts. esim. Collins 1995, 58–60.

<sup>122</sup> von Weissenberg 2009, 139–140. 12 pienen profeetan kirjasta on säilynyt 8–9 kopiota, joista varmuudella noin puolet ovat sisältäneet Sakarjan kirjan, kts. Høgenhaven 2013, 113.

jälleenrakennuksessa (4:6b–10a).<sup>123</sup> Sakarjan kirjasta voidaan siis päätellä, että termi צמח liitettiin Jesajan ja Jeremian kirjoista saadun mallin mukaan Daavidiin.

Qumranin tekstien צמח דוד -esiintymien perusteella Daavidin verso -nimitystä käytettiin toisen temppelin ajan jälkipuoliskolla vakiintuneena käsitteenä ainakin joidenkin varhaisten juutalaisten keskuudessa. Termi esiintyy käsikirjoituksissa 4Q174, 4Q285 ja 11Q14, joissa kuvaillaan lopunajallista sotaa. Daavidin verso saapuu yhdessä Tooran tulkitsijan kanssa ja pelastaa Israelin (4Q174 1–2 i 10–13). Häntä kutsutaan myös Seurakunnan prinssiksi, hän tuhoaa viholliset ja toimii tuomarina ylipapin kanssa (4Q285 7:1–6; 11Q14 1 i 9–15). Käsikirjoituksessa 4Q252 (6 v 1–7) Daavidin versoa kutsutaan voidelluksi ja hänen kuninkuutensa ennustetaan pysyvän ikuisesti.

Qumranin teksteissä sanapari צמח דוד rinnastetaan suoraan termiin משיח kuitenkin vain Genesis-kommentaarin versiossa A (4Q252 6 v 1–7). Lisäksi Eskatologisessa midrašissa משיח-termi esiintyy Daavidin versosta kertovan kohdan kanssa samassa käsikirjoituksessa hyvin lähekkäin (4Q174 1–2 i 10–19). Fragmentin alkupuolella puhutaan Daavidin version valtakunnan noususta eskatologisessa kontekstissa, sillä siinä näytetään kuvaavan lopunajallista sotaa, jossa Daavidin verso toimii pelastajana (4Q174 1–2 i 10–17).<sup>124</sup> Termi משיח esiintyy jakson loppupuolella osana psalmin 2 lainausta (4Q174 1–2 i 18–19). Psalmia seuraava selittävä jakso on kuitenkin huonosti säilynyt eikä tekstistä käy ilmi, identifioidaanko lainauksessa mainittu משיח Daavidin versoksi. On mahdollista, että lainattu psalmi kuuluu yhä Daavidin versoa käsittelevään jaksoon, jolloin Daavidin version selitettäisiin olevan psalmin משיח. Kaksi muuta צמח דוד -esiintymää sotateemaisissa käsikirjoituksissa 4Q285 (7 1–5) ja 11Q14 (1 i 9–15) ovat säilyneet hyvin huonosti, joten משיח-termin esiintymisestä ei ole varmuutta.

Genesis-kommentaarin צמח דוד -esiintymä on sävyltään erilainen kuin muut esiintymät, sillä siinä ei kuvata lopunajallisia tapahtumia muiden צמח דוד -esiintymien tavoin (4Q174; 4Q285; 11Q14). Se keskittyy lähinnä Juudan siunauksen lupaukseen ikuisesta kuninkuudesta, jonka Jumala teki ensin Juudan ja myöhemmin hänen jälkeläisensä Daavidin kanssa. Eskatologisessa midrašissa mainitaan myös Toisen Samuelin kirjan lainauksen (7:13–14) yhteydessä ikuinen kuninkuus, joka on annettu Daavidille (1–2 i 10–11). Muuten Eskatologisen midrašin tekstikohta keskittyy kuvaamaan Daavidin versoa, joka saapuu lopun aikoina pelastamaan Israelin. Kohdassa on selvästi kyse lopun aikoina saapuvasta eskatologisesta hahmosta, ja Toisen Samuelin kirjan lainaus todistaa tämän hahmon olevan

<sup>123</sup> O’Kennedy 2009, 584.

<sup>124</sup> Hogeterp 2009, 65.

kuninkaallinen Daavidin suvun jäsen. Samanlaista eskatologisen hahmon kuvausta ei löydy Genesis-kommentaarin kohdasta 4Q252 6 v 1–7, eikä kohta näin olleen suoraan liitty eskatologiseen messias-teemaan.<sup>125</sup>

Genesis-kommentaarin kohdassa on kuitenkin tulevaisuuteen viittaava aspekti. Daavidin version, joka rinnastetaan termiin משיח, kerrotaan saapuvan, mutta hänen tehtäväänsä ei kuitenkaan kuvailla tarkemmin. Genesis-kommentaarin teksti on tosin tuhoutunut juuri Juudan siunausta selittävän jakson lopusta. On mahdollista, että tätä seuraisi jakso, joka liittyisi eskatologiseen teemaan ja kuvailisi Daavidin version tehtävää lopun aikoina. Osa tutkijoista on esittänyt, että Genesis-kommentaarin tarkoituksena on osoittaa patriarkaalisten siunausten jatkumo, joka lopulta päättyy Daavidiin ja hänen sukuaan koskevaan ilmestykseen. Tämä todistaisi, että siunauksessa on kyse eskatologisesta lupauksesta, Daavidin suvun pelastajasta tulevaisuuden ihmisille.<sup>126</sup> On hyvin mahdollista, että Genesis-kommentaari Daavidin verso rinnastetaan eskatologiseen messias-hahmoon. Koska tekstin loppuosaa ei ole säilynyt, tästä ei voi kuitenkaan saada varmuutta.

Yksi perustelu משיח-termin puuttumiseen muissa צמח דוד -esiintymissä voi olla se, että Genesis-kommentaarin teksti on ajoitettu usein melko varhaiseksi, noin 100-luvulle e.Kr.<sup>127</sup> On mahdollista, että משיח-termin liittäminen צמח דוד -käsitteeseen ei ollut vielä niin vakiintunut Genesis-kommentaarin teon aikaan, että se piti erikseen mainita, kun taas myöhemmin termiä צמח דוד olisi käytetty משיח-sanan erisnimenä, jolla tarkoitettiin juuri tietynlaista messiashenkilöä erotukseksi muista משיח-termin käyttötavoista. Genesis-kommentaarin kohta todistaa kuitenkin sen, että צמח דוד -termiä on käytetty termin משיח synonyyminä.<sup>128</sup> Tästä voidaan päätellä, että jotkut varhaiset juutalaiset todella käyttivät משיח ja צמח דוד -termejä synonyymeinä, vaikka kaikki eivät olisikaan tukeneet tätä käyttötapaa.

Koska משיח-termiä käytetään myös itsenäisesti ja צמח דוד -termistä erillään, sitä ei voida liittää suoraan kuninkaalliseen messiasodotukseen. Termien משיח ja צמח דוד esiintymillä on Qumranin teksteissä kuitenkin temaattisia yhtäläisyyksiä, jolloin on mahdollista, että משיח-termillä viitattaisiin kuninkaalliseen messiaaseen Daavidin versoon. Molemmat liitetään muun muassa oikeuden jakamiseen ja pelastukseen lopun aikoina. Sotasäännöissä 4Q285 (7:1–6) ja 11Q14 (1 i 9–15) Daavidin version tehtävä liittyy lopunaikoina tapahtuvaan tuomitsemiseen. Myös משיח-termi esiintyy tuomionajasta puhuttaessa. Käsikirjoituksessa

---

<sup>125</sup> Collins 1995, 61.

<sup>126</sup> Tzoref 2012, 356–357.

<sup>127</sup> Puech 2013, 228.

<sup>128</sup> Collins 1995, 62.

4Q458 (2 ii 3–6) mainitaan, että kuninkaallinen voideltu tuhoaa väärämieliset. Damaskon kirjassa (CD 19:7–11) Aaronin ja Israelin voidellun saapuessa väärin tekijät asetetaan miekalle eli tuomitaan. Myös Messiaanisisessä apokalypsissä (4Q521 9:2–3) puhutaan voidellun käden kautta hylkäämisestä, vaikka kohta onkin hyvin huonosti säilynyt. Eskatologisessa midrašissa mainittu Daavidin version pelastava elementti on yhtäläinen myös Melkisedek-tekstin (2 2i 3i 4 15–19) ja Damaskon kirjan (14:19) משיח-esiintymien kanssa. Damaskon kirjan kohdalla on tosin ajateltu, että kyse olisi papillisen messiaan tekemästä syntiuhrin toimittamisesta eikä kuninkaallisesta hahmosta.<sup>129</sup> Melkisedek-tekstissä משיח-henkilöä nimitetään myös ruhtinaaksi, mikä voi viitata johonkin kuninkaalliseen. Joidenkin tutkijoiden mielestä teksti viittaa mahdollisesti Daavidin versoon.<sup>130</sup> Osa tutkijoista kuitenkin esittää, että teksti viittaa yli-inhimilliseen hahmoon Melkisedekiin.<sup>131</sup> Kolmannen tulkinnan mukaan tekstin משיח on enkeliruhtinas Mikael.<sup>132</sup> Qumranin tekstejä tarkastelemalla huomataan, että molempia termejä משיח ja צמח דוד käytetään eskatologisessa kontekstissa.

Seurakuntasäännössä (2:11–22) ei kuvailla eskatologista sodankäyntiä, vaan yhteistä ateriaa, jossa ovat läsnä kaikki seurakunnanmiehet, ylipappi, joka siunaa aterian, ja משיח. Teksti kuitenkin otsikoi itsensä ohjeeksi niille, jotka elävät lopunaikoja (1Q28a 1:1). Tekstin esitystapa on myös selvästi tulevaisuuteen viittaava ja kohdan mukaan sääntöä tulle noudattaa, kun משיח saapuu seurakunnan keskuuteen. Jotkut tutkijat ovat kuitenkin esittäneet, että kyseessä ei ole varsinaisesti eskatologinen teksti, vaan pikemminkin toivekuvaus tulevaisuuden järjestyksestä.<sup>133</sup> Tekstissä itsessään ei ole mitään, mikä viittaisi messiaan asemaan sotajoukkoja johtavana kuninkaana. Häntä kutsutaan kuitenkin ”Israelin voidelluksi”. Kyseessä saattaa siis olla kuninkaallinen משיח-henkilö, mahdollisesti Daavidin verso. On myös otettava huomioon, että seurakuntasääntö on ennen kaikkea sääntöteksti, eikä sitä pidä ajatella liikaa eskatologisena kuvauksena.<sup>134</sup>

Seurakuntasäännössä משיח on aterialla selvästi ylipapin alapuolella, sillä ylipappi siunaa aterian ja saa olla ensimmäinen, joka siihen koskee. Tämän perusteella משיח-henkilöllä ei ole ainakaan uskonnollista ylivaltaa. משיח toimii siten jossain muussa kuin papillisessa tehtävässä. Jos משיח-henkilö identifioidaan kuninkaalliseksi messiaaksi, ei olisi yllättävää, että ylipappi johtaa uskonnollisen yhteisön kokoontumista. Myös muut käsikirjoitukset tukevat tätä

<sup>129</sup> Kts. tarkempi keskustelu luvusta 3.2 ”Papillinen messiasodotus”.

<sup>130</sup> Rainbow 1997, 193.

<sup>131</sup> Martínez 2007, 20, 22–23.

<sup>132</sup> Collins 1995, 143.

<sup>133</sup> Xeravits 2003, 24.

<sup>134</sup> Hogeterp 2009, 55.



asetelmaa, jossa kuninkaallisen messiaan tulee taipua ylipapin opetuksiin, kuten käsikirjoituksissa 4Q285 ja 11Q14, joissa ylipappi tuomitsee yhdessä Daavidin version kanssa. Tämän perusteella Daavidin version on siis oltava yhtä mieltä ylipapin kanssa. Samanlainen kehityslinja, jossa kuninkaallinen henkilö on alisteinen papillisen henkilön auktoriteetille, löytyy myös sääntö- ja lakiteksteistä, kuten Damaskon kirjasta ja Seurakuntasäännöstä.<sup>135</sup>

Daavidin version lisäksi toinen kuninkaalliseen messiasodotukseen yhdistetty termi on נשיא העדה *Seurakunnan prinssi*.<sup>136</sup> Käsikirjoituksessa 4Q285 Seurakunnan prinssi on merkittävässä roolissa ja häntä nimitetään Daavidin versoksi (4Q285 7:4–5). Samassa tekstikohdassa esiintyy Daavidin version rinnalla ylipappi, joka toimii tuomarina Daavidin version kanssa. Seurakunnan prinssi -nimitys ei siis todennäköisesti viittaa siihen, että Daavidin versolla on myös jonkinlainen hengellisen johtajan asema, sillä muutoinhan ylipappia ei tarvittaisi mukaan tuomarointiin. Nimitys saattaa olla pikemminkin arvonimi, jonka uskonnollisen yhteisön hyväksymä, tai mahdollisesti voitelema, hallitsija on saanut. Tässä saattaisi olla kyse jostain samankaltaisesta asetelmasta kuin Raamatussa, missä kansaa johtava profeetta voiteli Israelin kuninkaan (1. Sam. 10).

Seurakunnan prinssillä on käsikirjoituksessa 4Q285 myös sotilaallisia tehtäviä: hän tuhoaa vihollisen joukot, mahdollisesti Kittimin kuninkaan ja toimii tuomarina (4Q285 4:1–10). Tämän perusteella Seurakunnan prinssiksi nimitetty Daavidin verso olisi lopunajallisen sodan johtaja, jonka on kuitenkin toimittava uskonnollisen kultin alaisuudessa, mihin ylipapin esiintyminen viittaa. Seurakunnan prinssi esiintyy myös käsikirjoituksessa 1Q28b (5:19–26), jossa kuvaillaan lopunajallista sotaa. Tässäkin tekstissä prinssillä on tehtävä tuomarina sekä väärämielisten hävittäjänä, vaikka häntä ei nimetä termeillä משיח tai צמח דוד. Lisäksi käsikirjoituksessa ylipapin siunausten kerrotaan edeltävän Seurakunnan prinssin toimintaa, minkä perusteella hän on alisteinen uskonnollisen kultin vallalle. Seurakunnan prinssi esiintyy mahdollisesti myös huonosti säilyneessä Jesajan pešerissä sekä joidenkin tutkijoiden mukaan Damaskon kirjassa.<sup>137</sup>

Seurakunnan prinssin lisäksi Daavidin versolle annetaan huomattava titteli Eskatologisessa midrašissa (1–2 i 11), jossa Jumala nimittää Daavidin versoa omaksi pojakseen. Tätä pidetään todisteena sille, että toisen temppelin ajalla, jo ennen kristillistä aikaa, messiasta olisi pidetty Jumalan poikana.<sup>138</sup> Jumalan poika (בן דוד) esiintyy

---

<sup>135</sup> Collins 1995, 76.

<sup>136</sup> Collins 1995, 60; Hogeterp 2009, 429; Collins 2016, 197.

<sup>137</sup> Collins 1995, 61, 63, 76; Xérvits 2000, 115; Collins 2016, 197.

<sup>138</sup> Collins 1995, 164.

Qumranin teksteistä myös käsikirjoituksessa 4Q246 (2:1), mutta joidenkin tutkijoiden mukaan hänet pitäisi kuitenkin yhdistää Melkisedekiin tai enkeliruhtinaaseen eikä selvästi kuninkaalliseen messiasodotukseen.<sup>139</sup> Jumalan pojan tarkkaa merkitystä ei tiedetä, mutta sen on ajateltu olevan läheisessä yhteydessä Danielin kirjan ”Ihmisen poika” -ilmestykseen (7:13).<sup>140</sup> Eskatologisen midrašin kohdassa ilmaisu liitetään kuitenkin vahvasti sotilaalliseen hahmoon, Daavidin versoon, ja toiset tutkijat tukevat Jumalan pojan yhdistämistä kuninkaalliseen messiasodotukseen ainakin tässä kohdassa.<sup>141</sup> Nimitys myös kertoo sen, että Daavidin versolla on erittäin läheinen suhde Jumalaan.

Yhteenvedon voidaan todeta, että Qumranin teksteissä kuninkaallinen hahmo esiintyy useimmiten osana eskatologisia tapahtumia, joissa hänellä on myös keskeinen rooli Israelin vapauttajana (4Q174; 4Q285; 4Q458; 4Q521; 11Q14). Kaikkien tekstien kohdalla ei voida kuitenkaan varmuudella olettaa kontekstin olevan lopunajallinen (1Q28a; 4Q252). Joissain teksteissä on epävarmaa, puhutaanko kuninkaallisesta hahmosta vai ei (CD; 11Q13). Sotateksteissä (4Q285; 11Q14) ja Eskatologisessa midrašissa kuninkaallista, lopunajallista hahmoa nimitetään Daavidin versoksi, ja Genesis-kommentaarissa Daavidin version kerrotaan olevan myös משיח. Vaikka Genesis-kommentaarin esiintymä ei varmuudella liitykään eskatologiseen teemaan, niin Juudan siunausta on Salomon psalmien perusteella käytetty messiaanisenä profetiana toisen temppelin aikana.<sup>142</sup> Termien צמח דוד ja משיח esiintymiä vertailtaessa huomataan, että molempiin liittyvät teemat pelastus, tuomarina toiminen ja lopun ajat. Tämän perusteella Damaskon kirjan (14:19; 19:7–11), Seurakuntasäännön, Melkisedek-tekstin, käsikirjoituksen 4Q458 ja Messiaanisen apokalypsin (9:2–3) משיח-esiintymät saattavat viitata Daavidin versoon. Koska luetelluissa teksteissä משיח-henkilöä ei suoraan nimitetä Daavidin versoksi, tästä ei voida saada varmuutta. Yhtäläisyydet eivät pois sulje sitä, etteivätkö ominaisuudet sopisi myös muuhun kuin kuninkaalliseen hahmoon, niin kuin huomataan Damaskon kirjan kohdalla (14:19). Daavidin verso -esiintymissä on huomioitava myös se, että Daavidin verso ei esiinny yksinään, vaan hänen kanssaan tuomitsevat Tooran tulkitsija (4Q174) sekä ylipappi (4Q285; 11Q14). Analyysin perusteella sekä Qumranin liikkeen tekemissä teksteissä (4Q174) että sen ulkopuolisissa teksteissä (4Q252) odotetaan selvästi kuninkaallista messiashahmoa. Lisäksi on tekstejä, joiden tekijöistä tutkijat ovat eri mieltä, mutta myös niissä näytetään odotettavan kuninkaallista messiasta (4Q285; 4Q458;

<sup>139</sup> Martínez 2007, 20.

<sup>140</sup> Collins 1995, 167; Martínez 2007, 23; Collins 2016, 199.

<sup>141</sup> Collins 1995, 167–168; Collins 2016, 199

<sup>142</sup> Collins 2016, 197.

4Q521; 11Q14). Näin ollen Qumranin teksteissä on selviä viitteitä siitä, että ainakin osa varhaisjuutalaisista odotti kuninkaallista messiasta, jota kutsuttiin toisinaan Daavidin versoksi, mutta mahdollisesti myös Seurakunnan prinssiksi tai Jumalan pojaksi.

### **3.2 Papillinen messiasodotus**

Joistakin Qumranin liikkeelle nimetyistä teksteistä voi tulkita, että he olisivat odottaneet kuninkaallisen messiaan lisäksi (tai sen sijaan) papillista messiasta (esim. CD 7:13–8:1; 14:19; 1Q28 9:9–11). Papillinen messias tarkoittaa eskatologista, lopun aikoina saapuvaa henkilöä, jota voidaan kutsua määreillä profeetta, ylipappi tai Tooran tulkitsija.<sup>143</sup> Papillinen messiasodotus on liitetty erityisesti Qumranin liikkeeseen liittyvään messiasodotukseen, sillä liikkeen omia tekstejä on pidetty sen lähteenä.<sup>144</sup> Tutkijat ovat erimielisiä siitä, mikä papillisen messiaan rooli on kuninkaalliseen messiaaseen nähden. Onko papillinen messias oma itsenäinen kehityslinjansa vai liittyykö papillinen messias tiukasti kuninkaallisen messiaan odotukseen?<sup>145</sup> Seuraavaksi tarkastelen lähemmin Qumranin teksteistä nousevaa papillista messiaskuvaa.

Qumranin teksteissä esiintyy useita kertoja papillinen eskatologinen hahmo, jolla on erilaisia rooleja. Hänen tehtävänsä on opettaa ja toimia lain oikeana tulkitsijana lopun aikoina (CD 6, 7, 12–14; 1Q28 9; 4Q161; 4Q174; 4Q175; 4Q541.). Hahmon kerrotaan myös toimivan uudistetun uskonnollisen kultin johtajana (1Q28a 2; 1Q33 2) ja mahdollisesti eskatologisen sotajoukon johtajana (CD 19; 1Q33; 4Q285 7). Lisäksi hänen kerrotaan toimivan syntien sovittajana (CD 14; 4Q541 9; 11Q13 2). Toisinaan myös kohtien, joissa Daavidin version kanssa ilmestyy papillinen hahmo, on tulkittu edustavan papillisen messiaan ilmestymistä. (4Q285 7:1–6; 11Q14 1 i 9–15).<sup>146</sup>

Nämä papilliseen messiaaseen yhdistetyt roolit löytyvät myös papin tehtäviä käsittelevistä Raamatun teksteistä. Papeilla on opettamiseen (3. Moos. 10:11), oikeuskäytäntöihin (2. Moos. 28:30), uskonnollisen kultin johtamiseen (5. Moos. 18:5), sotimiseen (5. Moos. 20:2) sekä sovittamiseen (3. Moos. 4) liittyviä tehtäviä. Kolmannessa Mooseksen kirjassa monet uskonnollisen kultin tehtävistä on osoitettu voidellulle papille (הכהן המשיח), kuten kansan syntien sovittaminen (3. Moos. 16).<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> Angel 2010, 27.

<sup>144</sup> Xeravits 2000, 121.

<sup>145</sup> Kts. esim. Xeravits 2000, 113–114.

<sup>146</sup> Angel 2010, 28.

<sup>147</sup> Angel 2010, 29.

Se, että Qumranin teksteissä papillinen hahmo esiintyy yhdessä kuninkaallisen hahmon, *Daavidin verson*, kanssa, ei ole Raamatun tekstien valossa poikkeavaa. Sakarjan kirjan kohdan 4:14 ”kaksi öljyn poikaa” (שני בני־יצהר) on tulkittu osoittavan sen, että valta oli jaettu kahden hallitsijan, maaherra Serubbabelin ja ylipappi Joosuan, kesken.<sup>148</sup> Sakarjan kirjan mukaan ylipapilla oli siis keskeinen asema myös kansan johtajana. Sakarjan kirjan lainaus jakeesta 4:14 on säilynyt käsikirjoituksessa 4Q254, joka on yksi Genesis-kommentaarin versioista. Ympäröivä konteksti on niin huonosti säilynyt, että lainauksen kontekstista ei ole tietoa. Lainauksen esiintymisen on kuitenkin nähty tukevan ajatusta, että ylipapin roolia on tulkittu Qumranin teksteissä Sakarjan kirjan perusteella.<sup>149</sup>

Danielin kirjassa (9:25–26) papista käytetään nimitystä משיח, mutta pappi, josta puhutaan, liittyy todennäköisesti historiassa toimivaan ylipappiin, eikä hänen liitetä varsainesti lopunajallista odotusta.<sup>150</sup> Tämä saattaa heijastella Danielin kirjoittamisajan kriisiä temppelikultissa.<sup>151</sup> Osa tutkijoista on kuitenkin tulkinnut Danielin kirjan apokalyptisena teoksena viittaavan siihen, että tämä papillinen henkilö saapuisi ellei eskatologisessa viitekehyksessä niin ainakin tulevaisuudessa. Qumranin tekstien tekijät ovat saattaneet käyttää papillisen messias kuvan mallina Danielin kirjaa, jossa papillisella vallalla näyttää olleen keskeinen rooli jälleenrakennuksessa.<sup>152</sup>

Danielin kirjan vaikutus näkyy myös Melkisedek-tekstissä (2 1 2i 3i 4 18–19), jossa Danielin kirjaa käytetään ennustaessa ruhtinaasta, voidellusta. Osa tutkijoista on tulkinnut, että tässä olisi kyse Danielin mallin mukaan papillisesta messiasodotuksesta.<sup>153</sup> Kuten kuninkaallisen messiaan kohdalla todettiin, tutkijat ovat erimielisiä siitä, kuinka Melkisedek-teksti tulisi ymmärtää.<sup>154</sup> Melkisedek-tekstissä ei kuitenkaan itsessään liitetä משיח-termin papilliseen henkilöön viittaavaa sanastoa, tai ainakaan näitä kohtia ei hieman katkonaisessa tekstissä ole säilynyt. Termin משיח tulkitseminen papilliseksi messias-henkilöksi nojaa siihen, kuinka Danielin kirjan vaikutukset tulkitaan.

Mikään mainituista Raamatun kohdista, ottaen huomioon kuitenkin Danielin kirjan tulkintatavat, ei anna aihetta olettaa, että papin tehtävä pitäisi tulkita myös eskatologisesti. Mooseksen kirjan lainaukset liittyvät ainoastaan sääntöteksteihin. Kuitenkin Qumranin teksteissä Neljättä Mooseksen kirjaa (24:17) ja Viidettä Mooseksen kirjaa (33:8–11) tulkitaan

<sup>148</sup> O’Kennedy 2009, 579; Angel 2010, 29.

<sup>149</sup> Collins 1995, 77; Høgenhaven 2013, 110–111; Collins 2016, 201.

<sup>150</sup> Angel 2010, 29.

<sup>151</sup> Collins 2016, 62.

<sup>152</sup> Collins 1995, 83–84; Collins 2016, 107, 136.

<sup>153</sup> Martínez 2007, 20.

<sup>154</sup> Collins 1995, 143; Rainbow 1997, 193.

eskatologisesti Damaskon kirjassa (CD 7:18–21) ja käsikirjoituksessa 4Q175 (14–20), vaikka yksinään Raamatun kontekstissa niitä ei voi pitää papillisista messiaskuvaa tukevinä kohtina. Tämä kuitenkin todistaa, että Qumranin teksteissä myös papilliseen hahmoon liitettiin eskatologinen odotus.<sup>155</sup>

Koska papillisella messiaalla ei ole selkeitä juuria Raamatussa, Qumranin teksteistä löytyvän kehityslinjan on ehdotettu juontavan juurensa Aramealainen Leevi -dokumenttiin (n. 200 e.Kr.) ja sitä luultavasti lähteenään käyttävään eskatologissävytteiseen Riemuvuosien kirjaan (160–150 e.Kr.). Näistä teksteistä on löytynyt useita kopioita Qumranista, minkä perustella niitä pidettiin ainakin Qumranin liikkeen keskuudessa auktoritatiivisina teksteinä.<sup>156</sup> Riemuvuosien kirjaa myös lainataan useassa Qumranin tekstissä, kuten Damaskon kirjassa (16:2). Riemuvuosien kirjassa kuvaillaan muun muassa lopun aikoina Siinailla tehtävää liittoa Jumalan ja hänen kansansa välillä. Tämä eskatologinen tieto välittyy Mooseksen kautta.<sup>157</sup> Aramealainen Leevi -dokumenttia ei pidetä sinänsä eskatologisena tekstinä, mutta sen vaikutuksia papillisen tehtävän keskeiseen rooliin pidetään tärkeinä, sillä siinä muun muassa kuvaillaan Leevin suvun ikuista pappeutta.<sup>158</sup> Teksteissä ei sinänsä puhuta pappeudesta messiaanisenä tehtävänä, mutta Riemuvuosien kirjassa papin rooli liitetään kuitenkin eskatologiseen kontekstiin ja Aramealainen Leevi -dokumentissa pappeuden ikuinen liitto muistuttaa ennustuksia kuninkaallisesta messiaasta Daavidin versosta.<sup>159</sup>

Papillisen messiaan määrittely ei ole Qumranin tekstien valossa kovin selvää. Eskatologisessa kontekstissa papillista hahmoa ei kertaakaan nimitetä suoraan משיח-termillä, ellei Melkisedek-tekstiä tulkita papillisen mallin mukaan. Kohdat, joissa papillinen henkilö nousee yhdessä Daavidin version kanssa (4Q174; 4Q285; 11Q14), eivät nimitä papillista hahmoa kuitenkaan termillä משיח. On silti otettava huomioon, että myöskään Daavidin versoa ei kutsuta näissä kohdin משיח-nimityksellä, paitsi mahdollisesti Eskatologisessa midrašissa (4Q174). Kuitenkin useimmat tutkijat ovat sitä mieltä, että משיח-termi on synonyymi Daavidin versolle, mistä myös Genesis-kommentaarin kohta (4Q252 6 v 1–7) on todiste.<sup>160</sup>

Selkein esiintymä, jossa משיח-termi liitetään papilliseen henkilöön eskatologisessa kontekstissa, on kolmesti esiintyvä ”kunnes asettuu Aaronin ja Israelin voideltu” (CD 12:23; 14:19; 20:1), siihen läheisesti liittyvä ”Aaronin ja Israelin voidellun saapuessa” (CD 19:10) ja

---

<sup>155</sup> Angel 2010, 29.

<sup>156</sup> VanderKam 2001, 94–95; Angel 2010, 29–30, 33.

<sup>157</sup> Hogeterp 2009, 34–35, 42.

<sup>158</sup> VanderKam 2001, 96–97; Angel 2010, 33, 40.

<sup>159</sup> Angel 2010, 43–44, 50–51.

<sup>160</sup> Collins 1995; 68; Tzoref 2012, 356–357; Collins 2016, 199–200.

”kunnes saapuu profeetta ja Aaronin ja Israelin voidellut” (1Q28 9:11). Termi משיח on siis liitetty ensimmäiseen ylipappiin Aaroniin (2. Moos. 28). Lauselman on kuitenkin tutkijoiden keskuudessa laajasti kiistelty.<sup>161</sup> Osa tutkijoista on sitä mieltä, että Aaron-nimi ilmaisussa ”Aaronin ja Israelin voideltu” viittaisi nimenomaan siihen, että voidellun oletettiin kuuluvan pappissukuun.<sup>162</sup> Toisten mielestä huomiota pitäisi kiinnittää myös Israel-nimeen, joka saattaa viitata Israelin kuninkaan, mahdollisesti Daavidin verson, odottamiseen.<sup>163</sup> Epävarmuutta tutkijoiden keskuudessa on lisännyt se, että fraasin esiintymisen ainoa tehtävä näyttää olleen aikaan liittyvä rajausta eikä lopunajallisten tapahtumien selittäminen.<sup>164</sup> Tämän perusteella messiaasta on myös vaikea identifioida, eikä niihin merkityksiin, joita termille משיח on mahdollisesti annettu, voi päästä enää käsiksi.

Aaronin ja Israelin voidellun tulkitsemista papilliseksi messiaaksi tukee Damaskon kirjan esiintymä CD 14:19: ”[väärä toiminta, kunnes asettuu] Aaronin ja Israelin voideltu. Hän sovittaa heidän syntinsä [uhrit ja synnit]”. Ylipapilla oli Mooseksen lain mukaan tärkein tehtävä kansansa syntien sovittajana uhrikäytännössä (3. Moos. 16). Tämän perusteella voideltu näyttäisi olevan pappi.<sup>165</sup> Kohdan tulkitsemista vaikeuttaa se, että siitä puuttuu paljon tekstiä. Ei ole siis varmuutta, viittaako pronomini *hän* voideltuun vai historiassa eläneeseen pappiin, mahdollisesti Qumranin liikkeen johtajaan, josta on kerrottu ennen fraasin esiintymistä. Papillista messiasodotusta voisi tukea se, että kohdan CD 7:13–8:1 mukaan דורש הַתּוֹרָה *Tooran tulkitsija* saapuu lopun aikoina. Osa tutkijoista on sitä mieltä, että tämä vahvistaa papillisen messias-hahmon odotuksen Damaskon kirjassa, vaikkakin on huomattava, että hahmoa ei nimitetä termillä משיח.<sup>166</sup> On kuitenkin esitetty, että Tooran tulkitsija olisi synonyymi termille משיח, kuten Daavidin verso, ja viittaisi papilliseen messiaaseen.<sup>167</sup> Jotkut tutkijat ovat sitä mieltä, että Seurakuntasäännössä (1Q28a) eskatologisella aterialla esiintyvä ylipappi olisi myös papillinen Aaronin messias, Damaskon kirjan ja Yhdyskuntasäännön mallin mukaan.<sup>168</sup>

Tooran tulkitsijan tulkitseminen papilliseksi messiaaksi on ongelmallista, sillä hahmoa ei kertaakaan kutsuta messiaaksi. Damaskon kirjassa puhutaan Aaronin ja Israelin voidellusta, mutta tätä voideltua ei kertakaan yhdistetä Tooran tulkitsijaan. Myöskään

<sup>161</sup> Kts. esim. Xeravits 2000, 113.

<sup>162</sup> Collins 1995, 77–79.

<sup>163</sup> Hurst 1999, 179.

<sup>164</sup> Xeravits 2000, 115.

<sup>165</sup> Xeravits 2000, 120.

<sup>166</sup> Collins 1995, 79–80; Collins 2016, 203.

<sup>167</sup> Angel 2010, 27.

<sup>168</sup> Collins 1995, 76; Collins 2016, 202.

Seurakuntasäännössä ei ole mitään, mikä antaa olettaa, että myös ylipappia kutsuttiin messiaaksi. Esiintymässä vain toista hahmoa kutsutaan termillä משיח, kun taas ylipappiin tätä ei liitetä. Tämän vuoksi on oletettavampaa, että kohta viittaa yleisesti säännön noudattamisen hetkellä toimivaan ylipappiin.

Damaskon kirjan משיח-sanan on ajateltu viittaavan myös muun muassa Damaskon kirjassa mainittuun papillisista piireistä olevaan Vanhurskauden opettajaan (esim. CD 1:9–11; CD 3:12–15). Hänen on ajateltu olleen Qumranin liikkeen johtohahmo 160-luvulla e.Kr., jolloin hasmonien valtakausi alkoi makkabilaiskapinoiden myötä. Tämän on ajateltu perustelevan sitä, miksi Qumranin teksteissä suhtaudutaan kielteisesti ulkopuolisiin ryhmittymiin ja muun muassa Jerusalemin temppelikulttiin; hasmonisuvun ajateltiin vieneen temppelin johtajuuden Sadokin pappissuvulta. Qumranin teksteistä käy myös ilmi, että kaikki liikkeen edustajat eivät allekirjoittaneet Vanhurskauden opettajan auktoriteettia. Damaskon kirjassa on myös kohtia, joiden perusteella opettajan on tulkittu kuolleen (CD 19:35–20:1). Osa tutkijoista esittää, että Qumranin liikkeen oman opettajan kuolema vaikutti papillisen messiasodotuksen kehittymiseen.<sup>169</sup> Tämän mukaan Aaronin ja Israelin voideltu on yhdistetty tutkijoiden keskuudessa papillisiin piireihin.

Yhteenvetona voidaan sanoa, että vaikka papillisen messias-hahmon määrittelemineen ei ole kovin selkeää, papillinen hahmo esiintyy varmasti Qumranin teksteissä eskatologisena hahmona (4Q174; 4Q285; 11Q14). Papillisen hahmon odottaminen ei ole yllättävää sen rinnalla, että papeilla oli merkittävä poliittinen ja uskonnollinen aseman toisen temppelin aikana.<sup>170</sup> Tutkijat ovat käyttäneet Damaskon kirjaa perusteluna sille, että Qumranin liikkeen oma käsitys olisi tarkentunut papillisen, Aaronin messiaan odotukseen.<sup>171</sup> Tämän on tulkittu johtuvan siitä, että Daavidin valtakunnan tuhouduttua odotukset kohdistettiin Jerusalemin temppelin jälleenrakennukseen, jolloin kuninkaallisen messiaan odotus olisi pikkuhiljaa vaihtunut papilliseen odotukseen.<sup>172</sup> Papillisen messiaan odotuksen on sanottu olevan yksinomaan Qumranin liikkeestä löytyvä kehityslinja, jonka syntymiseen ei löydy vahvoja vaikutteita muusta juutalaisesta tekstiaineistosta. Tämä kuvastaisi Qumranin liikkeen vastahakoisuutta ja pettymystä Jerusalemissa johdettuun temppelikulttiin, jota he pitivät korruptoituneena ja saastuneena.<sup>173</sup>

<sup>169</sup> Xeravits 2000, 120–121; Wassén 2009a, 120–121, 124.

<sup>170</sup> Angel 2010, 31.

<sup>171</sup> Xeravits 2000, 117, 120–121; Angel 2010, 54.

<sup>172</sup> Angel 2010, 30.

<sup>173</sup> Angel 2010, 54.

Koska CD liittyy hyvin vahvasti Qumranin liikkeeseen, on mahdollista, että he eivät olleet kiinnostuneet kuninkaallisen messiaan kuvaamisesta, vaan halusivat painottaa tulevaa hengellistä uudistusta ja puhuivat siksi messiaasta Israelin messiaan lisäksi Aaronin messiaana. Näin he olisivat painottaneet Jumalan lopunajallisen suunnitelman liittyvän ennen kaikkea temppelikultin puhdistamiseen. Koska kohdat, joissa ”Aaronin ja Israelin voideltu” tai ”Aaronin ja Israelin voidellut” esiintyvät, eivät liity varsinaisesti lopun aikojen kuvailuun, vaan ovat lähinnä aikaan liittyviä rajoituksia, niihin ei voida kuitenkaan laittaa liikaa painoarvoa. Varmasti voidaan todeta se, että Damaskon kirjan perusteella uskonnollinen uudistus näyttää ollen tarkkoja lopunajallisia ennustuksia paljon tärkeämpää.

### **3.3 Kaksoismessiaaninen odotus**

Kuninkaallista ja papillista messiaskuvaan tukevia kohtia tarkastelemalla syntyy kysymys, odotettiin Qumranin teksteissä kahta eri messias-hahmoa. Tässä luvussa tarkastelen tutkijoiden esittämiä argumentteja kaksoismessiaanisen odotuksen puolesta. Erittelen analysoimiani Qumranin tekstien kohtia, jotka tukevat kaksoismessiaanista odotusta ja esitän myös, minkälaisia ongelmia kaksoismessiaanisuutta puoltaviin argumentteihin liittyy.

Kysymys kaksoismessiaanisesta odotuksesta on yhdistetty tiiviisti Qumranin liikkeeseen, mutta tutkijat ovat olleet hyvin erimielisiä siitä, kuinka sen tekstejä tulisi tulkita.<sup>174</sup> Muun muassa John J. Collinsin mukaan Damaskon kirjassa esiintyvä ilmaus ”Aaronin ja Israelin messias” ja Yhdyskuntasäännössä esiintyvä ”Aaronin ja Israelin messiaat” todistaa, että Qumranin liike odotti papillista Aaronin messiaasta ja kuninkaallista Israelin messiaasta. Tämä malli puolestaan juontaisi juurensa Sakarjan kirjasta.<sup>175</sup> Samoilla linjoilla Collinsin kanssa on myös Håkan Ulfgard.<sup>176</sup>

Näitä teorioita on myös kritisoitu. Muun muassa G. Xeravits esittää kaksoismessiaanisen ajatuksen olleen mahdollisesti toissijainen kehityslinja, sillä משיח-termi esiintyy tulevaisuuteen viittaavassa kontekstissa monikossa vain kerran (1Q28 9:11).<sup>177</sup> Samoilla linjoilla Xeravitsin kanssa on Joseph Angel.<sup>178</sup> Martin Abegg ja L. D Hurst puolestaan esittävät, että kaksoismessiaaninen odotus on pääasiassa משיח-termin määrittelyyn liittyvä ongelma. Heidän mukaansa Qumranin teksteissä odotettiin kyllä kahta eskatologista hahmoa, mutta vain kuninkaallista nimitettiin messiaaksi.<sup>179</sup>

---

<sup>174</sup> Kts. esim. Hurst 1999, 157.

<sup>175</sup> Collins 1995, 78, 95.

<sup>176</sup> Ulfgard 2009, 301–302.

<sup>177</sup> Xeravits 2000, 117, 120–121.

<sup>178</sup> Angel 2010, 54.

<sup>179</sup> Hurst 1999, 159–160.



Kaksoismessiaanista ajatusta ei tunneta juurikaan muualta kuin Qumranin teksteistä.<sup>180</sup> Toisinaan kaksoismessiaanisten käsitysten on esitetty löytyvän myös kreikankielisestä 12 patriarkan testamentista (1.–2. vuosisata j.Kr.), jossa papillinen ja kuninkaallinen hahmo esiintyvät rinnakkain. Tutkijat ovat tulkinneet joidenkin Qumranista löytyneiden tekstien olevan varhaisia osia 12 patriarkan testamentista, jonka perusteella teos olisi tunnettu jo Qumranin liikkeen parissa, ja se olisi näin vaikuttanut liikkeen ajatuksiin. Tätä on kuitenkin kritisoitu sillä, että löydetty osiot eroavat toisinaan paljonkin kreikankielisestä teoksesta. Nämä Qumranista löytyneet tekstit ovat toimineet korkeintaan vahvasti kristillissävytteisen 12 patriarkan testamentin lähteenä, eikä sen perusteella voida tehdä päätelmiä sitä varhaisemman Qumranin liikkeen ajatuksista.<sup>181</sup>

Seuraavaksi arvioin tutkimuskirjallisuuden avulla kahta yleisintä argumenttia, joita on käytetty tukemaan kaksoismessiaanisista odotuksia: Sakarjan kirjan hallintomallin vaikutus Qumranin messiaskäsityksiin sekä Yhdyskuntasäännössä ilmenevä monikollinen משיח-sana ja sen vaikutus Damaskon kirjan tulkintaan. Tiedostan, että myös muita perusteluja voi löytyä, kuten Melkisedek-tekstin ymmärtämiseen liittyvät kysymykset.<sup>182</sup> Tutkielman rajoissa keskityn kuitenkin arvioimaan näitä kahta useimmin ilmenevää ja ehkä painavinta argumenttia.<sup>183</sup>

### 3.3.1. ”Kaksi öljyn poikaa” (Sak. 4:14)

Kaksoismessiaanisen odotuksen on esitetty juontavan juurensa Sakarjan kirjasta, jonka lainaus kohdasta 4:14 ”Kaksi öljyn poikaa” esiintyy Genesis-kommentaarin versiossa C (4Q254 4:3). Öljyn on ajateltu viittaavan öljyllä voideltuihin eli messiaisiin, mitä on pidetty todisteena kaksoismessiaanisesta ajatusmallista.<sup>184</sup> Myös Sakarjan kirjan lainausta (13:7) Damaskon kirjassa (19:7–9), jonka selittävä jakso päättyy ilmaukseen ”Aaronin ja Israelin voidellun saapuessa”, on pidetty todisteena Sakarjan kirjan vaikutuksesta Qumranin liikkeen messiaskuvaan.<sup>185</sup>

Sakarjan kirjassa hallinnollisessa vastuussa näyttää olevan kaksi henkilöä, ylipappi Joosua ja maaherra Serubbabel (Sak.3; 4; 6), eli valta on jaettu kahtia näiden henkilöiden kesken. Tutkijat ovat tulkinneet Sakarjan kirjan tukevan mallia, jossa sekä papillinen valta

---

<sup>180</sup> Collins 1995, 95.

<sup>181</sup> Hurst 1999, 165; Høgenhaven 2013, 111.

<sup>182</sup> Kts. esim. Martínez 2007, ”Two Messianic Figures in the Qumran text“.

<sup>183</sup> Kts. esim. Collins 1995, 77–80.

<sup>184</sup> Ulfsgard 2009, 301; Høgenhaven 2013, 110–111.

<sup>185</sup> Collins 1995, 78.

että maallinen valta ovat hallinnossa tasavahvasti edustettuina.<sup>186</sup> Tämä malli olisi puolestaan vaikuttanut Qumranin teksteihin niin, että niiden kirjoittajat olisivat odottaneet kahta lopun aikoina saapuvaa eskatologista messiasta, joista toinen edustaisi oikeanlaista papillista hallintoa ja toinen Daavidin kuningassuvun jälkeläisenä edustaisi kuninkaallista hallintoa.<sup>187</sup> Käsikirjoituksen 4Q254 ”kaksi öljyn poikaa” on siis näin tulkittu kahdeksi voidelluksi eli messias-henkilöksi.

Useimmat tutkijat ovat sitä mieltä, että Sakarjan kirjan maininta ”kaksi öljyn poikaa” viittaa historiassa hallinneisiin Joosuaan ja Serubbabeliin ja kuvastaisi heidän tehtäväänsä Jerusalemin jälleenrakentamisessa, eikä kyseessä olisi millään tavalla eskatologinen ennustus. Myöskään muut antiikin Raamatun käännökset eivät tue tätä tulkintamahdollisuutta, sillä Masoreettisen tekstin ilmaisu בני היצהר העמדים esiintyy muissa lähteissä muodossa οἱ δύο υἱοὶ τῆς πύλης ”kaksi kasvin poikaa” (Septuaginta) sekä תרין בני רברביא ”kaksi mahtavien miesten poikaa” (Targum). Sakarjan kirjan hallintomallia pidetään historiallisesti ainutkertaisena, eikä sellaista mallia tiedetä esiintyneen myöskään muualla Lähi-idässä. Kaksijakoinen hallitusmalli ei näytä myöskään kestäneen pidempään kuin viisi vuotta kuningas Dariuksen hallituskaudella (520 e.Kr. – 515 e.Kr.).<sup>188</sup>

Sakarjan kirja ei itsessään anna aihetta tulkita hallitsijoita Serubbabel ja Joosua messiaanisen tehtävän toteuttajina. Sakarjan kirjaa yksinään tulkitsemalla ei ole myöskään löydettävissä viitteitä, joiden mukaan vallan kahtiajakoa pitäisi noudattaa tulevaisuudessa jälleenrakennuksen jälkeenkin. Sen sijaan Sakarjan kirjasta on löydettävissä eskatologista hallitsijaa kuvastavia profetioita, mutta nämä näyttävät keskittyvän selvästi yhteen, kuninkaalliseen daavidilaiseen henkilöön (3:8; 6:12).<sup>189</sup>

On myös huomattava, että kumpaakaan edellä mainituista Qumranin tekstien Sakarjan kirjan lainauksista ei suoraan tulkita messiaanisesti. Damaskon kirjassa tekstin tulkitaan ilmeisesti viittaavan liikkeen henkilöihin, jotka elävät nyt ahdinon ajassa, ja Aaronin ja Israelin messiaan esiintyminen näyttää vain viittaavan tämän aikakauden loppuun (CD 19:9–11).<sup>190</sup> Jälkimmäinen jakso ei siis näytä suoraan liittyvään messiaaniseen teemaan eikä Sakarjan kirjan vaikutusta kannata pitää tämän vuoksi liian painokkaana. Lainauksen

<sup>186</sup> O’Kennedy 2009, 579. Samasta aiheesta kertoo osittain myös Haggain kirja.

<sup>187</sup> Collins 1995, 78; Martínez 2007, 16–17; Ulfsgard 2009, 301–302; Collins 2016, 201.

<sup>188</sup> O’Kennedy 2009, 586, 589; Høgenhaven 2013, 111.

<sup>189</sup> O’Kennedy 2009, 589. Kts. lisää tutkielman kohdasta ”Kuninkaallinen messiasodotus“.

<sup>190</sup> Høgenhaven 2013, 113–114, 117.

esiintyminen kuitenkin todistaa Sakarjan kirjan olleen auktoritatiivinen teksti Damaskon kirjan laatijoille.<sup>191</sup>

Genesis-kommentaarin versiossa C Sakarjan kirjan lainaus puolestaan esiintyy hyvin huonosti säilyneessä kohdassa (4Q254 4:3), jonka molemmilta puolilta puuttuu paljon tekstiä. Kohdassa mainitaan yhteisön miehet (אנשי ה[ת]ר) sekä Jumalan käskyjen seuraajat (מצות אל שומר). Tekstikriittisen tarkastelun perusteella on kuitenkin mahdollista, että käsikirjoituksen 4Q254 4:3 lainaus Sakarjan kirjasta olisi kuulunut messiaanista Juudan siunausta selittävään jaksoon, sillä Sakarjan kirjan lainauksen sisältävää kohtaa (4:3) seuraavassa fragmentissa (5–6) esiintyy mahdollisesti palasia Isaskarin siunauksesta (1. Moos. 49:15).<sup>192</sup> Jos Juudan siunausta käytettiin messiaanisenä profetiana, Sakarjan lainausta saatettiin tulkita tämän mukaan. Tekstievidenssi on kuitenkin niin vähäistä, että yksinään tämän kohdan perusteella ei voi päätellä Sakarjan kirjan vaikutuksista Qumranin messiaskäsityksiin. Kahta käsiteltyä Sakarjan kirjan viittausta enempää Qumranin löydöksissä ei ole säilynyt muita suoria lainauksia eikä yhtään Sakarjan kirjan kommentaaria.<sup>193</sup>

Qumranin teksteissä käytetään kuitenkin Daavidin versoa ainakin kolmesti eskatologisessa kontekstissa (4Q174 1–2 i 10–13; 4Q285 7:1–6; 11Q14 1 i 9–15), jonka juuret saattavat olla osittain Sakarjan kirjassa (3:3; 6:12).<sup>194</sup> Sakarjan kirjan materiaalia on säilynyt äärimmäisen vähän, joten sen perusteella Sakarjan kirjan vaikutusten merkittävyyttä Qumranin kaksoismessiaanisiin käsityksiin on arvioitava varovasti. Tekstiaineiston vähäisyyden perusteella on syytä olettaa, että mikäli Qumranin teksteistä löytyy kaksoismessiaaninen ajatus, sen juuret eivät ole niin vahvasti Sakarjan kirjassa kuin toisinaan on oletettu; tekstievidenssi ei anna suoria viitteitä siitä, että Qumranin tekstien kirjoittajat olisivat tulkinneet Sakarjan kirjan hallintomallia messiaanisesti. Sakarjan kirja näyttäisi itse tukevan pikemminkin mallia, jossa odotukset kohdistetaan daavidilaiseen kuninkaaseen, jota tukee oikeanlainen papillinen yhteisö (Sak. 6:13). Tämä saattaa olla mallina myös Qumranista löydetyissä eskatologisissa sotateksteissä (4Q174; 4Q285; 11Q13; 11Q14), jossa kuninkaallisen messiaan kanssa esiintyy papillinen hahmo.

### **3.3.2. ”Aaronin ja Israelin voidellut” (1Q28 9:11)**

Toisena todisteena kaksoismessiaanisellemme käsitykselle on pidetty Yhteiskuntasäännön ilmausta, jossa משיח-sana esiintyy monikossa Aaronin ja Israelin yhteydessä (1Q28 9:11).

---

<sup>191</sup> Høgenhaven 2013, 114.

<sup>192</sup> Høgenhaven 2013, 114–115.

<sup>193</sup> Høgenhaven 2013, 113.

<sup>194</sup> Kts. myös Jes. 11:1–5; Jer. 23:5–6, 33:15–16.

Kohdassa kerrotaan tuomion ajanjaksosta, jonka jälkeen saapuvat profeetta ja Aaronin ja Israelin voidellut (משיח). Tämän on esitetty paljastavan ajatuksen Damaskon kirjan neljän ”Aaronin ja Israelin voideltu” -lauselman takana, missä משיח esiintyy yksikössä. Tämän avulla on selitetty, että Aaronin ja Israelin voideltu tulisi Damaskon kirjassa kääntää ”Aaronin voideltu ja Israelin voideltu”.<sup>195</sup> Tässä ilmaisussa Aaronin voideltu edustaisi papillista messiasta ja Israelin voideltu kuninkaallista messiasta. Jos tarkastellaan Damaskon kirjaa itsenäisesti, on kuitenkin huomattava, että משיח poikkeuksetta esiintyy kaikissa kohdissa yksikössä. Osa tutkijoista on yrittänyt esittää Damaskon kirjan yksiköllisen משיח-termin olevan poikkeusmuoto monikolliselle sanalle, mutta vastaavien esimerkkien puuttumisen valossa tätä ajatusta on kritisoitu.<sup>196</sup> On siis hyvin vaikea nähdä, että Damaskon kirjan yksiköllinen משיח-sana viittaisi monikollisesti Aaroniin ja Israeliin, sillä myös siihen liittyvä verbi on aina yksiköllinen (yks. kolm. mask.).

Sen sijaan Qumranin liikkeeseen yhdistetyssä Yhdyskuntasäännön esiintymässä (1Q28 9:11) termi משיח esiintyy monikollisessa muodossa משיחי. Myös sitä seuraavat kaksi yksiköllistä määrettä (Aaron ja Israel) ovat molemmat omistussuhteessa termiin. Osa tutkijoista on kuitenkin pitänyt ongelmallisena sitä, että Yhdyskuntasäännön varhaisempana pidetty käsikirjoitus 4Q259 ei sisällä käsikirjoituksen 1Q28 kohtaa, jossa monikollinen משיחי-sana esiintyy. On esitetty, että varhaisemman käsikirjoituksen kopioija olisi joko tehnyt virheen kopioidessaan tekstiä tai tehnyt siihen oman lisäyksen, joka osoittaisi myöhempää kehitystä. Tätä on kritisoitu sillä, että lause sopii hyvin kontekstiin eikä vaikuta irralliselta lisäykseltä tai virheeltä. Myös vaihtoehtoisen rekonstruktion mukaan käsikirjoituksen 4Q259 oletetun משיחי-esiintymän kohdalta puuttuisi 24 riviä tekstiä, jolloin esiintymä saattaisi hyvinkin sisältyä varhaisempaan teokseen.<sup>197</sup>

Damaskon kirjaa ja Yhdyskuntasääntöä pidetään Qumranin liikkeen omina teksteinä, mikä vuoksi niiden ilmaisuja on käytetty apuna tulkittaessa kummankin tekstin משיח-esiintymää. Yhdyskuntasäännön teksti on kuitenkin ajoitettu ensimmäisen vuosisadan jälkipuoliskolle e.Kr., kun taas Damaskon kirja ajoitetaan ensimmäisen vuosisadan alkupuoliskolle tai jopa toiselle vuosisadalle e.Kr. Tästä syystä Yhdyskuntasäännön monikollisen משיח-esiintymän on esitetty kuvastavan jo Damaskon kirjassa esiintyvää ajatusta monikollisesta messiasodotuksesta, joka on tarkentunut myöhemmin.<sup>198</sup> On mahdollista, että

<sup>195</sup> Abegg 1995, 127–128; Xeravits 2000, 15–16.

<sup>196</sup> Abegg 1995, 129.

<sup>197</sup> Abegg 1995, 131.

<sup>198</sup> Kts. esim. Abegg 1995, 131; Xeravits 2000, 116–117; Ulfsgard 2009, 301–302.

tämä käsitys edustaa Qumranin liikkeen myöhempää traditiota, vaikka Damaskon kirjaa yksinään tulkitsemalla ei löytyisikään tukea kaksoismessiaanisellem odotukselle.

Sekä Damaskon kirjan että Yhdyskuntasäännön kohdalla on otettava huomioon, että משיח-sanan esiintyminen ei liity kertaakaan jaksoon, jossa selitettäisiin itse termiä tai lopunajallisia tapahtumia.<sup>199</sup> Tällöin laajempien päätelmien tekeminen eskatologisesta messiaskäsityksistä näiden tekstien perusteella on lähinnä arvailua. Vaikka itse משיח-sanaa ei mainitakaan, niin Damaskon kirjan esiintymän CD 7:13–8:1 on kuitenkin esitetty edustavan eskatologista messiasmallia, jossa esitellään sekä Seurakunnan prinssi että Tooran tulkitsija Jesajan profetian toteuttajina. Kohdan on tulkittu esittävän kaksoismessiaanisen ajatuksen erottelemalla hallitsijan valtikka ja uskonnollisen yhteisön johtaja toisistaan. Tätä on kritisoitu sillä, että tekstikriittisen tarkastelun perusteella jakso liittyy sitä seuraavaan lakitekstiin. Tällöin Seurakunnan prinssissä ei olisi kyse kuninkaallisesta messias-hahmosta, vaan yleisesti yhteisöä johtavasta henkilöstä, joka on myös mahdollinen käänkösvaihtoehto, ja mainittu Tooran tulkitsija viittaisi mahdollisesti yhteisön opettajaan.<sup>200</sup> Toinen kritiikki on, että Damaskon kirjan ”Aaronin ja Israelin voideltu” -esiintymät näyttäisivät kuitenkin toteavan voidellun yhdeksi, mutta esiintymien perusteella voideltu edustaisi sekä Aaronia että Israelia.

Osa tutkijoista on sitä mieltä, että Yhdyskuntasäännön yksi monikollinen esiintymä on aiheuttanut sen, että kaikkia Qumranin tekstejä on alettu tulkita niin, että niissä esiintyvät eskatologiset henkilöt ovat aina papillinen ja kuninkaallinen messias.<sup>201</sup> Qumranin teksteissä on nimittäin viittauksia myös profeettoihin, opettajiin ja pappeihin, joiden yhteydessä ei käytetä משיח-termiä, mutta he esiintyvät משיח-henkilön yhteydessä. Esimerkiksi Seurakuntasäännössä (1Q28a) ylipappi esiintyy seurakunnan johtajana eskatologisella yhteisellä aterialla, jossa myös משיח on läsnä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että myös tekstissä esiintyvä ylipappi olisi tulkittava messias-hahmoksi. Tekstin tarkoituksena ei välttämättä ole esitellä kahta eskatologista messias-hahmoa, vaan ylipapin roolissa on yksinkertaisesti kyse ylipapin keskeisestä asemasta uskonnollisessa yhteisössä.<sup>202</sup> Myös käsikirjoitukset 4Q174, 4Q285 ja 11Q14 viittaavat siihen, että papillinen hahmo esiintyy lopunajoilla yhdessä kuninkaallisen messiaan kanssa. Osa tutkijoista on tulkinnut, että näiden käsikirjoitusten משיח olisi kuitenkin ominaisuuksiltaan papillinen hahmo ja häntä avustaisi viimeisinä aikoina ylipappi.<sup>203</sup>

---

<sup>199</sup> Xeravits 2000, 115.

<sup>200</sup> Collins 1995, 64, 76–77.

<sup>201</sup> Abegg 1995, 132; Hurst 1999, 171; Høgenhaven 2013, 108.

<sup>202</sup> Hurst 1999, 179–180.

<sup>203</sup> Abegg 1995, 144; Martínez 2007, 15.

Kaksoismessiaanisen odotuksen on ajateltu aiheutuneen termin liian tarkasta rajauksesta. Tutkijoiden lopputulosten eroavaisuuksien on esitetty johtuvan muun muassa siitä, kuinka termi משיח on kulloinkin käännetty. Silloin, kun käännöksessä on käytetty sanaa messias, ja vielä isolla alkukirjaimella, termin ymmärretään helposti tarkoittavaan selkeästi määriteltävissä olevaa kohdetta, jonka ilmestyminen liittyy aina lopunajallisiin tapahtumiin. Jos Qumranin משיח-esiintymiä on tulkittu tämän ennakko-oletuksen perusteella, on saatettu saada sellaisia päätelmiä, joita tekstistä ei olisi muutoin mahdollista saada. Jos termi on puolestaan käännetty yleisterminä voideltu, myös sen määritelmä on usein väljempi ja sallii enemmän liikkumavaraa.<sup>204</sup>

### 3.3.3. Yhteenveto

Edeltävän analyysin perusteella voidaan sanoa, että eskatologinen odotus ei kohdistunut vain kuninkaalliseen Daavidin suvun messiaaseen, joka johtaisi Israelin valittuja, vaan lopunajallisiin tapahtumiin odotettiin liittyvän myös oikeanlainen uskonnollinen uudistus. Tämän toteutuksen valvojana olisi oikein opettava ylipappi, joka toimisi enemmän tai vähemmän eskatologisen kuninkaallisen henkilön neuvonantajana. Qumranin liikkeen vahvojen papillisten taustojen perusteella ei ole ihmeteltävää, että Damaskon kirjassa puhutaan Aaronin ja Israelin voidellusta. On mahdollista, että tässäkin on kyse papillisten piirien hyväksymästä messiaasta, joka ei välttämättä ole itse Aaronin jälkeläinen pappi, vaan tekstien 11Q14 ja 4Q285 mukaan papillisen kaitselmuksen hyväksymä ja opastama.<sup>205</sup> Ilmaisussahan esiintyy Aaron nimen lisäksi Israel, joka voi viitata Seurakuntasäännön (1Q28a) tavoin mahdollisesti kuninkaalliseen messiaaseen. Seurakuntasääntö näyttää itsessään tukevan enemmän mallia, jossa messiaaninen henkilö on papillisen yhteisön hyväksymä, eikä kahta eri messiasta, Israelin messiasta ja Aaronin messiasta. Joka tapauksessa Qumranin tekstien perusteella odotus kohdistuu useampaan kuin yhteen eskatologiseen hahmoon, vaikka hahmojen identifioiminen messiaiksi ei olekaan yksiselitteistä. Yhdyskuntasäännön esiintymää lukuun ottamatta kuitenkin viitteet varsinaisesti kahden eri messiaaksi kutsutun henkilön odottamiseen ovat melko vähäisiä.

## 3.4 Muita messias-termin käyttötapoja

Edellä on eritelty kuninkaalliseen ja papilliseen messiasodotukseen liittyviä messiaskuvia. Käsitellyt messiaskuvat liittyvät tavalla tai toisella messias-henkilön (tai henkilöiden) saapumiseen tulevaisuudessa, usein osana lopunajallisia tapahtumia (4Q174, 4Q285, 4Q458,

<sup>204</sup> Abegg 1995, 158–159; Hurst 1999, 157; Høgenhaven 2013, 108.

<sup>205</sup> Hurst 1999, 179.

4Q521, 11Q13, 11Q14). Qumranin teksteissä משיח-termi esiintyy tämän lisäksi muissakin käyttökonteksteissa, joissa termiin ei liitetä odotusta tietyn yksittäisen henkilön saapumisesta. Termi liitetään profeettoihin, pappeihin tai kuninkaisiin, jotka toimivat menneisyydessä, nykyhetkessä tai tulevaisuudessa. Termiä käytetään myös joidenkin Raamatun merkkihenkilöiden yhteydessä. Tarkastelen muita משיח-termin käyttötapoja seuraavaksi.

Termi משיח liitetään toisinaan menneisyydessä toimineisiin henkilöihin. Damaskon kirjan kahdessa ensimmäisessä esiintymässä (2:12 ja 6:1) משיח-sana esiintyy, kun puhutaan historian tapahtumista. Kohdissa puhutaan monikossa voidelluista ja heitä nimitetään pyhän hengen voidelluiksi (2:12) ja Mooseksen pyhiksi voidelluiksi (6:1). Voidellut näyttävät liittyvän oikean opetukseen antamiseen tai Jumalan tahdon oikeaan seuraamiseen. Mooseksen pyhiä voideltuja kutsutaan myös profeetoiksi. Pyhällä hengellä voidellut rinnastetaan näkijöihin, minkä perusteella kyseessä saattavat olla profeetan kaltaiset henkilöt. Damaskon kirjan kahdessa ensimmäisessä משיח-esiintymässä (2:12; 6:1) termi viittaa todennäköisesti rituaalisen voitelen kautta valtuutettuihin henkilöihin, jotka toimivat profeetan tehtävässä. Tämä käyttö on yhtenevä Raamatun tekstien kanssa, jossa esimerkiksi profeetta Elisa asetetaan voitelen rituaalin kautta profeetan tehtäväänsä (1. Kun. 19:16).<sup>206</sup>

Sotakäärössä (1Q33 11:7–9) משיח-termi esiintyy myös historian tapahtumista puhuttaessa, sillä voidellut ovat jo kertoneet tapahtumista.<sup>207</sup> Damaskon kirjan tavoin voidellut rinnastetaan profeettoihin, sillä heitä kutsutaan ”todisteiden ennustajiksi” ja Jumalan opetuksen välittäjiksi. Yhteistä näillä historiallisille משיח-esiintymille on se, että voidelluista puhutaan monikossa. Kyse ei ole myöskään yksittäisistä henkilöistä, vaan משיח-termiä käytetään selvästi yleisterminä.

Käsitteilyssä 4Q375 (1 i 1–9) termi משיח esiintyy myös nykykontekstissa. Lakitekstissä viitataan voideltuun pappiin, joka toimii tuomarina väärän ja oikean profeetan arvioimisessa. Tuomarina toimiminen viitanee ylipappiin (2. Moos. 28:30), jolloin kyse on erityisen tärkeästä henkilöstä. Termillä משיח näytettäisiin tässä kohtaa tarkoittavan rituaalisen voitelen avulla valittua pappia (2. Moos. 28:41).<sup>208</sup> Jotkut tutkijat ovat tulkinneet voidellun papin olevan eskatologinen papillinen messias-henkilö, ja sääntö koskisi tulevaisuuden ohjetta.<sup>209</sup> Teksti itsessään ei kuitenkaan sisällä mitään viitteitä siitä, että se olisi tarkoitettu ohjeeksi vasta eskatologisen משיח-hahmon saapuessa. Sen sijaan se näyttää olevan Viidennen

---

<sup>206</sup> Xeravits 2000, 114.

<sup>207</sup> Xeravits 2003, 77–78.

<sup>208</sup> Angel 2010, 29.

<sup>209</sup> Floyd 2006, 159.

Mooseksen kirjan lukujen 13 ja 18 uudelleentulkinta, jossa voidellun papin asemaa korostetaan.<sup>210</sup> Lakitekstin tulkitseminen tulevaisuuden ohjeeksi on riippuvainen siitä, että termi משיח ymmärretään vain eskatologisessa kontekstissa. Tekstin kohdalla näyttää kuitenkin todennäköisemmältä, että משיח-termi viittaa yleisesti ylipappiin, jolla on oikea tieto Jumalan laista, ja jonka on siksi toimittava tuomarina profeetan arvioimisessa.

Messiaanisisä apokalyptisä (4Q521 8:7–10) esiintyy ilmaisu ”pappeuden voidellut” (כהן וכל משיחיה) puhuttaessa temppelipalveluksesta. Tekstijakso on säilynyt hyvin huonosti ja on siksi vaikea tulkintainen. Vaikka Messiaanisisä apokalyptisä kuvaillaan משיח-henkilön toimintaa lopunajallisissa tapahtumissa, tutkijoiden mielestä kyseinen kohta näyttää kuitenkin viittaavaan rituaalisen voitelun avulla valittuihin pappeihin, ja sana esiintyy yleisterminä osoittamaan kaikkia papiksi voideltuja (2. Moos. 40:15).<sup>211</sup>

Termiä משיח käytetään joissain Qumranin teksteissä kerrottaessa menneisyydessä eläneistä Raamatun merkkihenkilöstä. Tekstissä Apokryfinen Pentateukki B (4Q377 2 ii 5) משיח-termi liitetään Moosekseen. Vaikuttaisi, että kyseessä on jonkinlainen arvonimi, joka osoittaa Jumalan valitseman henkilön. Hänen on seurattava Jumalan käskyjä ja Jumala toimii hänen kauttaan (2. Moos. 3). Tutkijat ovat ajatelleet termin משיח viittaavan Mooseksen toimimiseen profeettana.<sup>212</sup> Toisaalta Mooseksen sanotaan olevan enemmän kuin profeetta (4. Moos 12:6–8), jonka perusteella termi rinnastetaan erittäin tärkeään henkilöön. Esiintymän yhteydessä on korostettu myös sitä, että Mooses oli valittu tehtävänsä poikkeuksellisella tavalla Jumalan ilmestyessä hänelle pensaassa (2. Moos. 3).<sup>213</sup>

Toinen mahdollinen merkkihenkilöön liittyvä esiintymä on Kaanonin ulkopuolisissa psalmissa B (4Q381 15:6–8). Tekstissä משיח on psalmin puhuja, joka kertoo tietonsa tulevan suoraan Jumalalta. Käsikirjoituksen muiden psalmien perusteella puhujan on arvioitu olevan kuningas, mahdollisesti kuningas Josia.<sup>214</sup> Tällöin voidaan päätellä, että משיח-termiä käytetään Qumranin teksteissä myös kuninkaallisesta voitelusta puhuttaessa. Termin משיח liittäminen kuninkaisiin on tuttua myös Raamatun teksteistä, joissa muun muassa Saulia ja Daavidia kutsutaan voidelluiksi (1. Sam. 11:15–12:3; 1. Sam. 24:6; 2. Sam. 2:31).

Yhteenvedona muista משיח-termin käyttötavoista voidaan sanoa, että termiä käytetään Qumranin teksteissä yleisterminä, kun puhutaan menneisyyden profeetoista, papeista ja kuninkaista, jotka ovat merkittävässä roolissa. Termillä viitataan myös nykytilannetta

<sup>210</sup> Floyd 2006, 159; Feldman 2014, 260.

<sup>211</sup> Xeravits 2003, 108.

<sup>212</sup> Xeravits 2003, 179.

<sup>213</sup> Xeravits 2003, 178–179.

<sup>214</sup> Pajunen 2013, 255.



kuvaavassa sääntötekstissä voideltuun pappiin, mahdollisesti ylipappiin, ja lopunajallisia tapahtumia kuvaavassa tekstissä yleisesti pappeihin. Lisäksi termillä viitataan joihinkin Raamatun merkkihenkilöihin, Moosekseen ja mahdollisesti kuningas Josiaan. Käyttötavoille on yhteistä se, että voidellut näyttävät ymmärtävän Jumalan tahdon ja he ovat saaneet tietonsa joko Jumalan hengen kautta tai suoraan Jumalalta. Käyttötavoissa משיח-termi näyttää viittaavan konkreettisesti rituaalisen voitelun avulla valittuihin henkilöihin joko yleisesti tai tiettyihin menneisyyden henkilöihin. Nämä Qumranissa ilmenevät משיח-termin käyttötavat näyttävät lisäksi olevan yhtäpitäviä Raamatun käyttötapojen kanssa.

### **3.5 Yhteenveto messiasodotuksen piirteistä**

Edellä on käsitelty Qumranin teksteistä saatavia erilaisia messiaskuvia ja eritelty messias-termin käyttötapoja. Messiaskuvat kuninkaallisesta ja papillisesta messiaasta liittyvät erityisesti messiasodotukseen. Lukujen 3.1, 3.2 j 3.3 perusteella termiin משיח liitetään määritelmä, jolla tarkoitetaan juuri tietynlaista henkilöä, papillista tai kuninkaallista. Tällöin termiä voisi ikään kuin käyttää erisnimenä. Toisaalta luku 3.4. todistaa, että termiä käytetään myös yleisterminä viitattaessa rituaalisen voitelun avulla valittuihin henkilöihin.

Messiasodotukseen liittyy usein eskatologisten tapahtumien kuvailu. Sotakäärössä, Eskatologisessa midrašissa, Sotasäännöissä (4Q285; 11Q14), käsikirjoituksessa 4Q458, Messiaanisessa apokalypsissä ja Melkisedek-tekstissä messias-henkilöllä on keskeinen rooli lopunajallisissa tapahtumissa. Messias-henkilön saapuminen ei kuitenkaan liity aina suoraan eskatologisiin tapahtumiin, vaikka hänen odotetaankin saapuvan tulevaisuudessa. Seurakuntasäännön (2:11–22) kuvausta yhteisestä ateriasta, jossa משיח saapuu seurakunnan keskelle, on pidetty kuvauksena lopunajallisesta ateriasta.<sup>215</sup> Myöskään Genesis-kommentaarin versiossa A (6 v 1–7) messias-henkilön saapumiseen ei liitetä lopunajallisia tapahtumia, mutta henkilön odotetaan kuitenkin saapuvan tulevaisuudessa. Damaskon kirjan ja Yhdyskuntasäännön Aaronin ja Israelin messias/messiaat -esiintymiä voi pitää eskatologisina, sillä messias-henkilön/henkilöiden odotetaan saapuvan lopun aikoina, vaikka messiaan tuloon ei liitetäkään tarkempaa lopun ajan tapahtumien kuvailua.

Qumranin tekstien joukossa on useampia käsikirjoituksia, joiden käsityksistä heijastuu, että lopun aikojen uskotaan olevan lähellä (1Q28a; CD).<sup>216</sup> Ihmisten kiinnostuksesta lopunaikoihin kertovat myös runsaat kopiot apokalyptisestä kirjallisuudesta muun muassa Henokin (200–100 e.Kr.) ja Riemuvuosien kirjoista (150–100 e.Kr.)<sup>217</sup> Ne sisältävät

---

<sup>215</sup> Xeravits 2003, 24.

<sup>216</sup> Collins 2016, 183–184.

<sup>217</sup> VanderKam 2001, 97; Wassén 2009b, 287–288.

ilmestyksiä lopunajoista ja lasketaan siksi apokalyptiseksi eli lopun aikoja käsitteleväksi kirjallisuudeksi.<sup>218</sup>

Qumranin tekstien selvän apokalyptisen kiinnostuksen valossa kysymys messiasodotuksesta ja etenkin sen laadusta on hyvin olennainen. Qumranin tekstejä tarkastelemalla voidaan nimittäin huomata, että niissä esiintyy erilaisia eskatologisia henkilöitä. Tällä tarkoitetaan sellaista henkilöä, jonka odotetaan saapuvaksi lopunaikoina tai jonka tulo merkitsee lopunajoja.<sup>219</sup> Näillä henkilöillä on Qumranin teksteissä yleensä jokin keskeinen rooli lopunajan tapahtumissa (4Q174; 4Q285; 11Q14). Toisinaan henkilöitä nimitetään termillä משיח tai muulla messias-henkilöön viittaavalla käsitteellä. Verratessa eskatologisia messiasesiintymiä koko Qumranista löytyneeseen tekstimassaan voidaan kuitenkin huomata, että tekstien tekijöitä kiinnosti enemmän muut asiat, sillä messiasodotukseen liittyvien esiintymien lukumäärä on suhteessa niin vähäinen. Damaskon kirjan perusteella Qumranin liikkeen kiinnostus näytti olleen etenkin lakiin liittyvissä asioissa.<sup>220</sup> Toisaalta emme tiedä, mitä materiaalista on tuhoutunut.

---

<sup>218</sup> Collins 2016, 5.

<sup>219</sup> Kts. eskatologian määritelmä esim. Hogeterp 2009, 2.

<sup>220</sup> Xeravits 2000, 119; Granroth 2017, 53–55.

## 4. Johtopäätökset

Tässä tutkielmassa tarkasteltiin Qumranista löytyneitä Raamatun ulkopuolisia tekstejä, joiden pohjalta tehtiin päätelmiä varhaisten juutalaisten messiaskäsityksistä toisen temppelin ajan jälkipuoliskolla. Tutkielmassa selvitettiin, löytyykö Qumranin teksteistä messiasodotusta ja eriteltiin tämän messiasodotuksen piirteitä. Lisäksi tutkielmassa määriteltiin messias-termin muita käyttötapoja.

### 4.1 Tutkielman kulku

Tutkielman luvussa yksi esiteltiin tutkielmassa käytettävät lähteet ja tutkimusmenetelmät. Lisäksi luvussa selvitettiin Qumranin tekstilöydösten taustoja ja Qumranin messiaskuvien tutkimukseen liittyviä kysymyksiä. Tutkielman luvussa kaksi puolestaan analysoitiin Qumranin tekstit, joissa esiintyvät termit משיח ja צמח דוד, jota pidetään termin משיח synonyyminä. Termi משיח esiintyy Raamatun ulkopuolisissa teksteissä 31 kertaa ja termi צמח דוד seitsemän kertaa. Luvussa kiinnitettiin huomiota vain niihin teksteihin, joiden konteksti on tarpeeksi hyvin säilynyt päätelmien tekemiseksi. Näitä tekstejä ovat Damaskon kirja (CD), Yhdyskuntasääntö (1Q28), Seurakuntasääntö (1Q28a), Sotakäärö (1Q33), Eskatologinen midraš (4Q174), Genesis-kommentaari A (4Q252), Sotasäännöt (4Q285; 11Q14), Viidettä Mooseksen kirjaa tulkitseva käsikirjoitus 4Q375, Apokryfinen Pentateukki B (4Q377), Kaanonin ulkopuolinen psalmi B (4Q381), sotateksti 4Q458, Messiaaninen apokalypsi (4Q521) ja Melkisedek (11Q13).

Eniten משיח-termin esiintymiä on Damaskon kirjassa, jossa termi esiintyy kuusi kertaa. Genesis-kommentaarisissa termit משיח ja צמח דוד rinnastetaan toisiinsa, mikä osoittaa, että niitä käytetään toistensa synonyymeinä. Lisäksi käsikirjoituksessa 4Q174 (1–2 i 10–19) termit esiintyvät hyvin lähekkäin, minkä vuoksi on mahdollista, että niitä käytetään toistensa synonyymeinä myös tässä käsikirjoituksessa. Koska fragmentin loppuosa ei ole säilynyt, ei voida kuitenkaan päästä varmuuteen, yhdistyvätkö jaksojen teemat toisiinsa. Luvun kaksi tekstianalyysi todistaa myös, että messias-termiä käytetään erityyppisissä ja eri aikoina tehdyissä teksteissä sekä erilaisissa konteksteissa: eskatologisessa, tulevaisuuteen viittaavassa ja menneessä historiallisessa kontekstissa sekä nykykontekstissa.

Termi צמח דוד esiintyy käsikirjoituksissa 4Q174, 4Q252, 4Q285 ja 11Q14. Sitä käytetään pelkästään tulevaisuuteen viittaavassa kontekstissa. Käsikirjoitusten 4Q174, 4Q285 ja 11Q14 esiintymät ovat lopunajan tapahtumia kuvailevissa sotateemaisissa teksteissä, joissa Daavidin verso on tärkeässä asemassa. Näissä esiintymissä konteksti on selvästi eskatologinen. Genesis-kommentaarin (4Q252) teksti on tyypiltään hieman erilainen. Se

keskittyy kuvailemaan Daavidin suvun ikuista kuninkuutta eikä lopunajallista sotaa, vaikkakin myös siinä Daavidin versoa pidetään sotajoukon johtajana. Termin צמח דוד käyttö on luvun kaksi analyysin perusteella rajatumpaa kuin termin משיח, jonka käyttökonteksteissa on enemmän vaihtelua.

Tutkielman luvussa kolme tarkasteltiin erilaisia Qumranin teksteistä nousevia messiaskuvia temaattisesti ja arvioitiin niitä tutkimuskirjallisuuden avulla. Luvussa eriteltiin messiasodotuksen piirteitä ja luokiteltiin messias-termin eri käyttötapoja Qumranin teksteissä. Lisäksi siinä selvitettiin messias-termin juuria Raamatun tekstien valossa. Tutkimuksessa havaittiin messiasodotuksesta kolme eri kehityslinjaa, joita ovat kuninkaallinen messias, papillinen messias ja kaksoismessiaaninen odotus. Messiaan tulo liitettiin usein eskatologiseen kontekstiin.

Messiaanisesta odotuksesta Qumranin teksteissä ei vallitse tutkijoiden kesken konsensusta. Helppoisin määriteltävissä oleva kohde on kuninkaallinen messiasodotus, sillä sille on selkeitä vertailukohtia myös Qumranin tekstien ulkopuolelta. Kuninkaallisen messiasodotuksen juuret löytyvät muun muassa Toisesta Samuelin kirjasta (luku 7) sekä Jesajan (11:1), Jeremian (23:5) ja Sakarjan (6:12) kirjoista. Kuninkaallinen messiasodotus esiintyy myös Qumranin ulkopuolisessa varhaisjuutalaisessa tekstissä, Salomon psalmeissa (17:21–49). Kuninkaallinen messiasodotus liitetään erityisesti צמח דוד -termin esiintymiseen ja näin ollen Daavidin sukulinjasta tulevaan hallitsijaan.

Papillisen messiaan suhteesta kuninkaalliseen messiaaseen on olemassa kaksi teoriaa: papillinen messias on joko itsenäinen kehityslinja, jossa ei odotettu kuninkaallista messiaista lainkaan, tai papillisen messiaan odotus liittyy kiinteästi kuninkaallisen messiaan odotukseen. Papillisen messiaan odotus liitetään erityisesti Qumranin liikkeen messiasodotukseen sen omien tekstien Damaskon kirjan (14:9) ja Yhdyskuntasäännön (9:11) perusteella. Papilliselle messiasodotukselle ei löydy selkeitä juuria Raamatusta, mutta se juontanee juurensa Aramealainen Leevi -dokumenttiin ja Riemuvuosien kirjaan.

Kuninkaallisen ja papillisen messiaan tarkastelu herättää kysymyksen kaksoismessiaanisesta odotuksesta Qumranin teksteissä. Sitä koskien aiemmasta tutkimuksesta voidaan hahmottaa kolme eri selitystä. Ensimmäisen mukaan Qumranin teksteistä löytyy kaksi eri kehityslinjaa, joita ovat yhden kuninkaallisen messiaan odotus ja kahden messiaan, kuninkaallisen ja papillisen, odotus. Toisen tulkinnan mukaan näiden lisäksi Damaskon kirjasta löytyy pelkästään papillisen messiaan odotus. Kolmas selitys on, että kaksoismessiaanisessa odotuksessa on kyse määritelmäongelmasta, jonka mukaan tutkijat ovat virheellisesti ajatelleet משיח-sanan tarkoittavan vain tiettyä lopunajallista henkilöä, eikä

laajemmassa merkityksessä yleisesti rituaalisen voitelun kautta valittuja henkilöitä, jotka toimivat tavalla tai toisella nykyhetkessä tai tulevaisuudessa.

Luvussa 3.3. arvioitiin kahta yleisintä tutkimuskirjallisuudesta noussutta argumenttia, joilla perustellaan kaksoismessiaanista odotusta. Ensimmäisenä käsiteltiin Sakarjan kirjan kahtia jaettua hallintomallia, jota Sakarjan kirjassa edustavat kuningas Dariuksen aikana Jerusalemin jälleenrakennusta johtaneet henkilöt, Daavidin sukuun kuulunut maaherra Serubbabel ja ylipappi Joosua. Toisena käsiteltiin argumenttia, jonka mukaan kaksoismessiaanisen odotuksen puolesta puhuu Yhdyskuntasäännön ilmaisu משיח אהרן וישראל, jossa משיח-termi esiintyy monikossa Aaronin ja Israelin yhteydessä. Tämän avulla on tulkittu myös Damaskon kirjassa esiintyvää saman kaltaista ilmaisua משיח אהרן וישראל, jossa termi משיח kuitenkin esiintyy yksikössä. Molempien argumenttien kohdalla todettiin, että Sakarjan kirjan ja Yhdyskuntasäännön vaikutuksia Qumranin teksteihin on myös liioiteltu, sillä todistusaineistoa on säilynyt hyvin vähän. Kaksoismessiaaninen odotus on näin tulkittu laajemmaksi ilmiöksi kuin mitä Qumranin tekstit itsessään antavat olettaa.

Qumranin tekstien perusteella voidaan päätellä, että tekstien takana olleet varhaiset juutalaiset odottivat eskatologista messiaasta. Lukujen kaksi ja kolme pohjalta kuitenkin huomattiin, että משיח-termiä käytetään Qumranin teksteissä myös muussa kuin eskatologisessa kontekstissa. Sen sijaan צמח דוד-termi liittyy kiinteästi eskatologiseen kontekstiin. Tosin sen esiintymä Genesis-kommentaarin versiossa A (4Q252 6 v 1–7) ei näytä liittyvän suoraan messiaaniseen teemaan, mutta esiintymän konteksti viittaa kuitenkin tulevaisuuteen. Koska tekstikatkelman loppuosa ei ole säilynyt, ei voida saada varmuutta siitä, liitetäänkö termi eskatologiseen messiasodotukseen vai ei.

Luvussa 3.4 eriteltiin muita messias-termin käyttötapoja. Luvussa todettiin, että termiä משיח käytetään yleisterminä viitatessa Jumalan tahdon tunteviin tai rituaalisen voitelun kautta valittuihin henkilöihin, jotka ovat pappeja, profeettoja tai kuninkaita. Termi משיח esiintyy myös monikollisena yleisterminä, kun viitataan yleisesti profeettoihin ja pappeihin, jotka ovat toimineet menneisyydessä (CD 2:12, 6:1; 1Q33 11:7–9; 4Q521 8:7–10). Termi esiintyy myös yksikössä Raamatun merkkihenkilöistä puhuttaessa (4Q377 2 ii 5; 4Q381 15:6–8). Lisäksi termiä käytetään nykykontekstissa sääntötekstissä (4Q375) viitatessa pappiin, joka on voideltu. Näiden משיח-termin käyttötapojen todettiin olevan yhtäpitäviä Raamatun tekstien käyttötapojen kanssa. Termille משיח ei luvussa tehdyn analyysin perusteella ole syytä antaa kaikissa käyttökonteksteissa erisnimen asemaa, millä tarkoitettaisiin juuri tietynlaista lopun aikoina saapuvaa henkilöä.

## 4.2 Tutkielman keskeiset havainnot

Tämän tutkielman perusteella Qumranin lähteet osoittavat sen, että משיח-termi oli käytössä myöhäisen toisen temppelin aikana ja sitä käytettiin eskatologisessa, tulevaisuuteen viittaavassa ja menneessä historiallisessa kontekstissa sekä nykykontekstissa sääntöteksteissä. Historiallinen konteksti ja nykykonteksti todistavat, että משיח-termiä käytettiin yleisnimenä puhuttaessa Jumalan valitsemista henkilöistä, joilla oli oikeanlainen ymmärrys Jumalan tahdosta. משיח-sanan ymmärtäminen näiden kontekstien kautta auttaa myös ymmärtämään sitä, mitä משיח mahdollisena erisnimenä eskatologisessa kontekstissa saattoi tarkoittaa: Jumalan valitsemaa henkilöä, jolla on oikeanlainen ymmärrys. Tulevaisuuteen viittaavassa konteksteissa messias-termiä ei kuitenkaan aina suoraan liitetä eskatologisiin lopun ajan tapahtumiin, eikä siksi kaikkia tulevaisuuteen viittaavia esiintymiä voi pitää eskatologisina.

Osa Qumranin teksteistä puhuu sen puolesta, että משיח-termiä käytettiin myös synonyyminä Daavidin versolle (4Q252), jolla tarkoitettiin juuri tietynlaista voideltua. Tällöin משיח-termiä voisi pitää erisnimenä ja kääntää esimerkiksi sanalla ”messias” eikä yleistermillä ”voideltu”. Seurakuntasäännön (1Q28a) esiintymä puhuu myös sen puolesta, että henkilö, josta käytetään nimitystä משיח, olisi ominaisuudeltaan erilainen kuin seurakunnasta vastaava ylipappi. Tällöin kyseessä saattaisi olla erisnimi, jolla viitataan kuninkaalliseen messiaaseen, Daavidin versoon. Ei ole silti poissuljettua, että משיח-termin määritelmä olisi ollut väljempi ja sillä olisi viitattu tässä kontekstissa yleisesti johonkin Jumalan valitsemaan henkilöön. Tosin Seurakuntasäännön esiintymän perusteella olisi epäloogista, että tämä henkilö olisi papillinen, koska silloinhan ylipappia ei tarvittaisi.

Eskatologisen messiaan odottaminen ei näytä vähäisen tekstimateriaalin valossa olleen Qumranin tekstien kokoajien kaikkein keskeisimpiä kysymyksiä. Toisaalta emme tiedä, mitä materiaalia teksteistä on tuhoutunut. Kuitenkin Qumranin liikkeen teksteissä lopun aikoihin liitetyn messiaan tuloon kiinnitetään häviävän vähän huomiota. Tämä saattaa johtua siitä, että Qumranin liike ei ollut kiinnostunut lopunajallisessa kontekstissa Israelin vapauttajasta, vaan lain oikeasta ymmärtämisestä ja noudattamisesta. He näyttivät ennemmin odottavan oikeanlaisen opettajan tai ylipapin ilmestymistä lopunaikoina kuin kuninkaallisen messiaan johtamaa sotajoukkoa, joka vapauttaisi juutalaiset ulkopuolisesta vallasta. He saattoivat ajatella, että oikean opettajan saapuminen valmistaisi heitä Jumalan lopulliseen suunnitelmaan, joka toteutuisi, kunnes Aaronin ja Israelin messias saapuu.<sup>221</sup> Vähäinen tekstievidenssi voi olla myös seurausta siitä, että käsitys messiaasta ei ollut joko selkiytynyt

---

<sup>221</sup> Kts. esim. CD 7:13–8:1, jossa ennustetaan Tooran tulkitsijasta ja Seurakunnan prinssistä, ja 1Q28 9:11, jossa puhutaan profeetan sekä Aaronin ja Israelin messioiden tulosta.

tai messiasodotuksen liittyminen lopunaikoihin oli jo niin vakiintunut, että sitä ei tarvinnut erikseen selittää.

Tutkielman havaintojen perusteella eskatologian käsite Qumranin teksteissä ei ole yksiselitteinen. Siksi ei voida myöskään olettaa, että koko varhaisjuutalaisuus olisi jakanut yhtenäisen eskatologisen messias käsityksen. Qumranin tekstit ovat syntyneet pitkän ajan kuluessa, jolloin myös niiden käyttäjien ajatukset ovat kehittyneet ja muuttuneet historian aikana. Ei ole myöskään rajattua, että lopunajalliset odotukset olisivat kiinnostaneet vain Qumranin liikettä. Koska Qumranin tekstien joukossa on kirjoituksia, jotka eivät kuulu liikkeen omiin kirjoituksiin, kuten mahdollisesti Genesis-kommentaari A (4Q252) ja Messiaaninen apokalypsi (4Q521), on perusteltua olettaa, että sekä Qumranin liike että Qumranista löytyneet tekstit imivät vaikutuksia myös ulkopuolelta ja siksi ne heijastelevat myös laajemman joukon ajatuksia ja maailmankuvaa toisen temppelin ajan jälkipuoliskolla. Qumranin tekstien eskatologia on siis muokkautunut ulkopuolisten vaikutusten mukana, mutta toisaalta Qumranin tekstien ajatukset ovat voineet vaikuttaa myös Qumranin ulkopuolisiin juutalaisiin käsityksiin.

On kuitenkin selvää, että sekä Qumranin liikkeen (4Q174) että mahdollisesti sen ulkopuolisissa teksteissä (4Q285; 4Q458; 4Q521; 11Q14) esiintyy eskatologinen messias-hahmo, jonka rooli on keskeinen lopun aikojen tapahtumissa. Tekstit osoittavat, että kuninkaallisen, Daavidista polveutuvan messiaan odotus oli yksi varhaisjuutalaisista messiasodotuksen kehityslinjoista. Näyttää kuitenkin siltä, että Qumranin teksteissä kiinnostus ei kohdistu pelkästään, eikä aina edes ensi sijassa, Daavidin versoon. Damaskon kirjan perusteella ainakin Qumranin liike näytti olevan huomattavasti enemmän kiinnostunut lain oikeasta tulkinnasta. Tämä saattaa puolestaan heijastua eskatologiseen odotukseen, jossa kuninkaallisen Daavidin verso -hahmon rinnalla toimii oikeanlainen ylipappi tai Tooran tulkitsija (4Q285; 11Q114). Daavidin version tulisi näin olla alisteinen uskonnolliselle yhteisölle ja toimia sen ymmärryksen mukaan, mistä kertoo myös nimitys ”Seurakunnan prinssi”.

Papillisen messiaan odottaminen on liitetty Qumranin liikkeeseen, mutta ei ole syytä olettaa, että he eivät olleet tietoisia kuninkaallisesta messiasodotuksesta. Qumranin liikkeen omiksi teksteiksi lueteltujen joukossa on myös kuninkaalliseen messiasodotukseen viittaavia tekstejä. Esimerkiksi Eskatologisessa midrašissa (4Q174 1–2 i 10–13) Daavidin version kanssa esitellään Tooran tulkitsija, jolla on keskeinen asema myös Qumranin liikkeeseen vahvasti liitetystä Damaskon kirjassa (CD 7). Mahdollisessa Qumranin liikkeen tekstissä Messiaanisessa apokalypsissa (4Q521 2 ii + 4 1–2) voidellusta sanotaan, että maa ja taivas

kuuntelevat häntä, ja hänen kätensä kautta tapahtuu tuomio. Tämä on verrattavissa kohtiin, joissa esiintyy Daavidin verso (4Q285 7:1–6; 11Q14 1 i 9–15). Messiaanisen apokalypsin teksti on kuitenkin niin huonosti säilynyt, että voidellun osuus lopunajan tapahtumissa jää tulkinnanvaraiseksi. Siksi ei ole täysin poissuljettua, että ominaisuudet voisivat liittyä myös papillisen messiaan tuloon.

Qumranin teksteissä papillinen hahmo esiintyy kyllä eskatologisessa kontekstissa kuninkaallisen hahmon rinnalla, mutta häntä ei nimitetä kertaakaan termillä משיח. Näiden kohtien perusteella kahden eri messiaan odotuksesta puhuminen ei ole tarpeeksi perusteltua. Käsikirjoitukset 4Q285 ja 11Q14 sekä Eskatologinen midraš (4Q174) kertovat Daavidin version nousemisesta Jesajan profetiaan vedoten. Hän on johtava sotajoukkoja, mutta ylipappi tai Eskatologisen midrašin mukaan Tooran tulkitsija on yhdessä tuomitsemassa hänen kanssaan. Näiden tekstien perusteella ei voida kuitenkaan olettaa, että myös ylipappia olisi kutsuttu nimityksellä משיח.

Selkein perustelu papillisen messiaan odottamiselle on ilmaisu ”Aaronin ja Israelin voideltu”, joka esiintyy Damaskon kirjassa (14:9). Viitteen jälkeen kerrotaan syntien sovittamisesta, mikä puhuu sen puolesta, että Aaronin ja Israelin voidellulla viitataan nimenomaan papilliseen henkilöön, sillä papeilla tiedettiin olevan merkittävä rooli uhrikäytännössä. Esiintymän konteksti on kuitenkin hyvin huonosti säilynyt eivätkä viittaussuhteet ole selviä. Kohdan perusteella ei voi saada varmuutta siitä, viittaako syntien sovitus Aaronin ja Israelin voideltuun, nykyhetkessä toimineeseen ylipappiin vai eskatologiseen ylipappiin käsikirjoitusten 4Q258 ja 11Q14 mallien mukaan. Näin ollen on mahdollista, että Aaronin ja Israelin voideltu viittaisikin kuninkaallisen messiaan odotukseen ja syntien sovittaminen liittyisi puolestaan eri kontekstiin.

Kaksoismessiaanisiin keskusteluihin on vaikuttanut laajimmin Yhdyskuntasäännön esiintymä ”Aaronin ja Israelin voidellut” (1Q28 9:11), jossa sana משיח on selvästi monikossa. Kuitenkin sekä Yhdyskuntasäännössä että Damaskon kirjan vastaavissa yksikkömuotoisissa esiintymissä ilmaisu on osa sääntötekstiä, jossa sen perimmäinen tarkoitus näyttää olevan ajanjaksoa ilmaiseva määre. Ilmaisu ei näin ollen liity suoraan messiaaniseen teemaan, eikä sen yhteydessä kuvailla lopunajallisia tapahtumia. Aineiston valossa ei ole riittävästi todisteita sen puolesta, että Qumranin liike olisi jakanut yksimielisesti kehityslinjan, jonka mukaan lopun aikoina saapuisi kaksi eri messiasta, papillinen ja kuninkaallinen messias. Jos käsikirjoitus 1Q28 ajoitetaan Yhdyskuntasäännön muita käsikirjoituksia myöhäisemmäksi, on mahdollista, että Qumranin liikkeen myöhempi kehityslinja olisi nimittänyt sekä papillista



että kuninkaallista eskatologista hahmoa messiaaksi.<sup>222</sup> Käsikirjoituksen 1Q28 poikkeuksellista monikkomuotoa voisi pitää tästä todisteena. Tämän esiintymän lisäksi ei ole kuitenkaan muita selkeitä todisteita, että Qumranin liike olisi odottanut kahta eskatologista hahmoa, joita molempia nimitettiin termillä משיח.

Damaskon kirjan tulkintamalli on sen sijaan vahvasti riippuvainen Yhdyskuntasäännön tulkintamallista. Tämän takia ei ole syytä olettaa, että Damaskon kirjassa itsessään esiintyisi käsitys kahden messiaaksi kutsutun henkilön odotuksesta. Qumranin liikkeen ymmärrys messiaanisesta odotuksesta on silti saattanut myöhemmin tarkentua kahden eri messiaan odotukseen Yhdyskuntasäännön monikollisen ilmaisun mukaisesti. Yhdyskuntasäännön ja Damaskon kirjan erot sanan käytössä voivat ilmentää myös sitä, että Damaskon kirjan aikaan משיח-sana ei ollut vielä vakiintunut erisnimenä, vaan sitä käytettiin yleisterminä. Tämä selittäisi myös sen, miksi on niin vähän todisteita siitä, että Daavidin versoa nimitettiin termillä משיח. On mahdollista, että vasta Yhdyskuntasäännön myöhemmän käsikirjoituksen (1Q28) aikaan termiä alettiin käyttää erisnimenä, minkä seurauksena molempia eskatologisia hahmoja, kuninkaallista ja papillista, alettiin kutsua messiaiksi. Kuitenkin Yhdyskuntasäännön kehityslinja kahdesta messiaaksi kutsutusta eskatologisesta hahmosta näyttää olevan toissijainen.

Termin משיח määrittelemisen väljemmin yleistermiksi nostaa esiin myös sen mahdollisuuden, että sitä olisi voitu käyttää eskatologisessa kontekstissa yleisterminä osoittamaan niitä voideltuja, jotka tuntevat Jumalan tahdon ja ovat merkittävässä roolissa Jumalan suunnitelmassa. Tällöin Yhdyskuntasäännön ilmaisu ”Aaronin ja Israelin voidellut” viittaisi yleisesti näihin eskatologisiin henkilöihin, eikä kyse olisi Sakarjan kirjan mallin antamasta kahtia jaetusta vallasta, jossa messiaaninen tehtävä olisi jaettu papillisen ja kuninkaallisen messiaan kesken. Damaskon kirjan yksikkömuotoiselle משיח-sanalle olisi puolestaan kaksi mahdollisuutta. Ensinnäkin se saattaisi viitata kuninkaalliseen messiaaseen, jonka saapuminen tarkoitti Jumalan lopunajallisen suunnitelman päätökseen saattamista. Toinen mahdollisuus on, että voideltu tässä kontekstissa viittaisi Qumranin liikkeen odottamaan oikeaan opettajaan, joka olisi voideltu pappi, ja hänen saapumisensa tarkoittaisi lopun aikojen alkavan. Qumranin liikkeen edustajat todennäköisesti olisivat pitäneet papillista uudistusta tärkeämpänä kuin kuninkaallisen hahmon saapumista lopun aikoina.

Tutkielman perusteella Aaronin ja Israelin messiaan suhdetta Daavidin verso -hahmoon pitäisi tutkia lisää. Onko kyseessä kaksi eri kehityslinjaa, joiden mukaan odotettiin joko

---

<sup>222</sup> Kts. esim. Xeravits 2000, 116–117.

kuninkaallista tai papillista messiaasta? Vai voiko Aaronin ja Israelin messiaassa olla kyse samankaltaisesta ajatuksesta kuin Seurakunnan prinsissä, jolloin ilmaisu osoittaisi kuninkaallisen messiaan olevan uskonnollisen johdon alaisuudessa tai sen lähettämä? On mahdollista, että Qumranin liike painotti oikeanlaista papillista jatkumoa, mikä selittäisi Aaron-nimen mainitsemisen. Messiaan aikaa näyttää myös edeltävän jonkinlainen tuomion aika, jossa vääräuskoiset erotetaan oikeauskoisista ja hävitetään. Qumranin liikkeessä tämän erottelun tuskin uskottiin olevan rauhanomainen. Messiaan tuloon liittyy siten keskeisellä tavalla sota, mutta tuskin ylipapin johtamana. Kuninkaallinen hahmo, mahdollisesti Daavidin verso, johtaisi todennäköisesti sotajoukkoa, mutta ehkä ylipapin komentamana. ”Aaronin ja Israelin voideltu” voisi tarkoittaa joko tätä ylipapin komentamaa sotajoukkoa johtavaa kuninkaallista messiaasta tai papillista messiaasta, joka puhdistaa uskonnollisen kultin kaikesta vääryydestä.

Yhteenvedon voidaan todeta, että משיח-termiä käytettiin myöhäisen toisen temppelin aikana monipuolisesti sekä yleisterminä että erisnimenä viittaamaan juuri tietynlaiseen eskatologiseen henkilöön. Qumranin teksteissä termi esiintyy eskatologisessa, tulevaisuuteen viittaavassa, historiallisessa ja nykyhetken kontekstissa. On hyvin mahdollista, että משיח-termin käyttö erisnimenä yleistyi vasta Qumranin tekstien jälkeen, minkä vuoksi on vaikea puhua erityisestä messiasodotuksesta Qumranin tekstien kohdalla. On kuitenkin selvää, että toivo messias-hahmon saapumisesta kuuluu myös joihinkin Qumranin teksteihin. Qumranin teksteissä odotetaan saapuvaksi kuninkaallista henkilöä, Daavidin versoa, jota todennäköisesti jotkut kutsuivat myös messiaaksi.<sup>223</sup> Sen lisäksi odotettiin papillista henkilöä, joka avustaisi messiaasta lopun aikoina tai jonka tulo ennakoisi Daavidin version saapumista.<sup>224</sup> Tällaista henkilöä ei kuitenkaan nimitetä suoraan termillä משיח paitsi Yhdyskuntasäännössä ja mahdollisesti Damaskon kirjassa.<sup>225</sup> Jos Damaskon kirjassa esiintyvä ilmaisu ”Israelin ja Aaronin voideltu” viittaa papilliseen eskatologiseen hahmoon, ei ole kuitenkaan syytä olettaa, että Qumranin liikkeen jäsenet eivät olleet tietoisia tai lainkaan kiinnostuneita Daavidin versosta. Myös liikkeen omaksi luetellussa tekstissä on maininta kuninkaallisesta messiaasta, Daavidin versosta, jota mahdollisesti nimitetään termillä משיח (4Q174 1–2 i 10–19). Eskatologinen messiasodotus löytyy Qumranin teksteistä, mutta messiaaninen odotus ei ollut yksilulotteista ja eri tekstien perusteella painotettiin sitä puolta, jota kulloinkin pidettiin tärkeimpänä. Toisen temppelin aikana messiaaninen odotus oli kuitenkin vasta

<sup>223</sup> Kts. 4Q174 1–2 i 10–19; 4Q252 6 V 1–7; 4Q285 7 1–5; 11Q14 1 i 9–15.

<sup>224</sup> Kts. 4Q174 1–2 i 10–19; 4Q285 7 1–5; 11Q14 1 i 9–15.

<sup>225</sup> Kts. CD 12:23; 14:19; 19:10; 20:1; 1Q28 9:9–11.

muotoutumassa, mistä todistavat משיח-termin monenlaiset käyttötavat ja kontekstit.

Viittausten vähäinen määrä Qumranin teksteissä myös kertoo sen, että kaikki juutalaiset eivät olleet kiinnostuneet messiaan saapumisesta.

## Lähde- ja kirjallisuusluettelo

- Tov, Emmanuel (toim.) (2006). *The Dead Sea Scrolls Electronic Library*. Leiden: Brill.
- Liljeqvist, Matti (2004). *Heprea-suomi, aramea-suomi – Vanhan testamentin sanakirja*. Keuruu: Aikamedia.
- Abegg, Martin G. (1994). Messianic Hope and 4Q285: A Reassessment. *Journal of Biblical Literature* 113, 81–91.
- Abegg, Martin G. (1995). The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double? *Dead Sea Discoveries* 2, 126–144.
- Abegg, Martin G. & James E. Bowley, & Edward M. Cook (2003a). *The Dead Sea Scrolls Concordance: Volume 1, Part 1, The Non-Biblical Texts from Qumran*. Leiden: Brill.
- Abegg, Martin G. & James E. Bowley & Edward M. Cook (2003b). *The Dead Sea Scrolls Concordance: Volume 1, Part 2, The Non-Biblical Texts from Qumran*. Leiden: Brill.
- Aejmelaesus, Anneli & Jutta Jokiranta & Juha Pakkala & Kirsi Valkama (2015). *Ihan täyttää hepreaa: Raamatun hepreean oppikirja*. Helsinki: Kirjapaja.
- Alstola, Tero (2018). *Judeans in Babylonia: A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*. Väitöskirja: Helsingin yliopisto.
- Angel, Joseph L. (2010). The Traditional Roots of Priestly Messianism at Qumran. Lawrence H. Schiffman & Shani Tzoref (toim.), *The Dead Sea Scrolls at 60: Scholarly Contributions of New York University Faculty and Alumni*. Leiden: Brill, 27–54.
- Bengtsson, Håkan (2009). Uskonnollisa ryhmittymiä. Jutta Jokiranta, (toim.), *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja, 71–84.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia. Toim. K. Elliger & W. Rudolph. 5. painos. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1997.
- Charlesworth, James H. (toim.) (1992). *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress.
- Charlesworth, James H. (toim.) (1994). *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 1. Rule of the Community and Related Documents*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Charlesworth, James H. (toim.) (1995). *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 2. Damascus Document, War Scroll and Related Documents*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Collins, John J. (1995). *Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday.

- Collins, John J. (2014). *Scripture and Sectarianism: Essays on the Dead Sea Scrolls*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Collins, John J. (2016). *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Davis, Michael T. & Brent A. Strawn (toim.) (2007). *Qumran Studies: New Approaches, New Questions*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dimant, Devorah & Donald W. Parry (toim.) (2014). *Dead Sea Scrolls Handbook*. Leiden: Brill.
- Elgvin, Torleif (2009). Katsaus Qumranin tekstikokoelmaan. Jutta Jokiranta (toim.), *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja, 41–48.
- Feldman, Ariel (2011). The Sinai Revelation according to 4Q377 (Apocryphal Pentateuch B). *Dead Sea Discoveries* 18, 155–172.
- Feldman, Ariel (2014). *Scripture and Interpretation: Qumran Texts that Rework the Bible*. Boston: De Gruyter.
- Flowers, Michael (2016). The Two Messiahs and Melchizedek in 11Q33Melchizedek. *Journal of Ancient Judaism* 7, 194–227.
- Floyd, Michael & Robert Haak (2006). *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*. New York: T & T Clark.
- Granroth, Riitta (2017). Damaskon kirja (CD). Raija Sollamo & Mika S. Pajunen (toim.), *Kuolleenmeren kirjakääröt: Kriittinen suomennosvalikoima*. Helsinki: Gudeamus, 53–75.
- Hogeterp, Abert L. A. (2009). *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic, and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*. Leiden: Brill.
- Høgenhaven, Jesper (2013). The Book of Zechariah at Qumran. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 27, 107–117.
- Huotari, Paavo & Miika Tucker (2018). Muuttuva teksti, muuttuva tutkimus. Martti Nissinen & Leena Vähäkylä (toim.), *Kiveen hakattu? Pyhät tekstit ja perinteet muutoksessa*. Tallinna: Gaudeamus, 91–102.
- Hurst, L. D. (1999). Did Qumran Expect Two Messiahs? *Bulletin for Biblical Research* 9, 157–180.
- Jokiranta, Jutta (toim.) (2009a). *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja.
- Jokiranta, Jutta (2009b). Sosiaalitieteiden näkökulma teksteihin. Jutta Jokiranta (toim.), *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja, 95–106.

- Jokiranta, Jutta (2009c). Qumranin kirjasto: Omaa vai yhteistä? Jutta Jokiranta (toim.) *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja, 107–118.
- Leinonen, Antti (2017). Messiaaninen apokalypsi (4Q521). Raija Sollamo & Mika S. Pajunen (toim.), *Kuolleenmeren kirjakääröt: Kriittinen suomennosvalikoima*. Helsinki: Gudeamus, 139–143.
- Lyons, William John (1999). Clarifications Concerning 4Q285 and 11Q14 Arising from Discoveries in the Judean Desert 23. *Dead Sea Discoveries* 6, 37–42.
- Martínez, Florentino Garcia (2014). Two Messianic Figures in the Qumran Texts. Eibert Tigchelaar (toim.), *Qumranica Minora: Thematic Studies on the Dead Sea Scrolls*, 13–32. Leiden: Brill.
- Metso, Sarianna (2017) Yhdyskuntasääntö (1Q28) ja käsikirjoitus 4QS<sup>d</sup>. Raija Sollamo & Mika S. Pajunen (toim.). *Kuolleenmeren kirjakääröt: Kriittinen suomennosvalikoima*. Helsinki: Gudeamus, 27–52.
- Newman, Judith & J. Penner & K. M. Penner & C. Wassen (toim.) (2011). Liturgical Imagination in the Composition of Ben Sira. *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*. Leiden: Brill, 311–326.
- O’Kennedy, Danie (2009). Haggai and Zechariah 1–8: Diarchic Model of Leadership in a Rebuilding Phase. *Scriptura* 102, 579–593.
- Pajunen, Mika S. (2013). *The Land to the Elect and Justice for All: Reading Psalms in the Dead Sea Scrolls in Light of 4Q381*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pajunen, Mika S. (2017). Kaanoniin kuulumattomat psalmit A ja B (4Q180–181). Raija Sollamo & Mika S. Pajunen (toim.), *Kuolleenmeren kirjakääröt: Kriittinen suomennosvalikoima*. Helsinki: Gudeamus, 357–364.
- Pajunen, Mika S. (2018). Kuka kirjoitti Qumranin kääröt? Martti Nissinen & Leena Vähäkylä (toim.), *Kiveen hakattu? Pyhät tekstit ja perinteet muutoksessa*. Tallinna: Gaudeamus, 77–90.
- Puech, Émile (2013). 4Q252: "Commentaire de la Genèse A" ou "bénédictions patriarcales". *Revue de Qumran* 2, 227–251.
- Sanders, J. A. (1997). The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology. C. A. Evans & J. A. Sanders (toim.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 255–294.
- Saukkonen, Markus (2017a). Melkisedek (11Q33elch). Raija Sollamo & Mika S. Pajunen (toim.), *Kuolleenmeren kirjakääröt: Kriittinen suomennosvalikoima*. Helsinki: Gudeamus, 144–146.

- Saukkonen, Markus (2017b). Eskatologinen midraš (4QMidrEschat). Raija Sollamo & Mika S. Pajunen (toim.), *Kuolleenmeren kirjakääröt: Kriittinen suomennosvalikoima*. Helsinki: Gudeamus, 155–167.
- Saukkonen, Markus (2017c). Genesis-kommentaari A (4QCommGen<sup>a</sup>). Raija Sollamo & Mika S. Pajunen (toim.), *Kuolleenmeren kirjakääröt: Kriittinen suomennosvalikoima*. Helsinki: Gudeamus, 168–172.
- Schultz, Brian (2012) Re-Imagining the Eschatological War – 4Q285/11Q14. Aren M. Maeir, Jodi Magness & Lawrence H. Schiffman (toim.) (2012). *"Go Out and Study the Land" (Judges 18:2): Archaeological, Historical and Textual Studies in Honor of Hanan Eshel*. Leiden: Brill, 197–212.
- Tolonen, Mikko (2017). Seurakuntasääntö (1Q28a). Raija Sollamo & Mika S. Pajunen (toim.), *Kuolleenmeren kirjakääröt: Kriittinen suomennosvalikoima*. Helsinki: Gudeamus, 147–152.
- Tzoref, Shani (2012). 4Q252: Listen Wissenschaft and Covenantal Patriarchal Blessings. Aren M. Maeir, Jodi Magness & Lawrence H. Schiffman (toim.), *"Go Out and Study the Land" (Judges 18:2): Archaeological, Historical and Textual Studies in Honor of Hanan Eshel*. Leiden: Brill, 335–358.
- Ulfgard, Hågen (2009). Eskatologia. Jutta Jokiranta (toim.), *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja. 293–306.
- VanderKam, James C. (2001). *An Introduction to early Judaism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Vanonen, Hanna (2017). *Stable and fluid war traditions: re-thinking the war material from Qumran*. Väitöskirja: Helsingin yliopisto.
- Wassén, Cecilia (2009a). Qumranin liikkeen alkuperä ja identifiointi. Jutta Jokiranta (toim.), *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja, 119–136.
- Wassén, Cecilia (2009b). Apokalyptiikka. Jutta Jokiranta, (toim.), *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja, 279–292.
- von Weissenberg, Hanne (2009). Qumranin Raamattu. Jutta Jokiranta (toim.), *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja, 137–148.
- Xeravits, Géza G. (2000). The Early History of Qumran's Messianic Expectations. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 76, 113–121.
- Xeravits, Géza G. (2003). *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*. Leiden: Brill.
- Årstein, Justnes (2009). Papit, puhtaus ja pyhyys. Jutta Jokiranta (toim.), *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstit avautuvat*. Helsinki: Kirjapaja, 207–218.